

SAPIENTIA

Revista Tomista de filosofía

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>La persona y la familia frente a la sociedad</i>	3
---------------	---	---

ARTICULOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Líneas generales del método metafísico</i>	9
EDUARDO PIRONIO:	<i>Reflexiones sobre la amistad</i>	23
ALBERTO CATURELLI:	<i>América bifronte (I)</i>	33

NOTAS Y COMENTARIOS

GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Boletín de Filosofía moral</i>	46
ALBERTO CATURELLI:	<i>Existencialismo y metafísica clásica en la obra de Mons. Derisi</i>	54
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Kant y la escolástica actual</i>	62

BIBLIOGRAFIA

MICHELE F. SCHIACCA: *Saint Augustin et le Néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne* (Alberto Caturelli) pág. 67; MARVIN FARBER: *Husserl* (Perla L. de Ambroggio) pág. 72; D. J. ALLAN: *Die philosophie des Aristoteles* (Walter Brüning) pág. 73; INSTITUTO DI STUDI FILOSOFICI...: *Bibliografia filosofica italiana, 1900-1950, T. IV, U-Z* (Octavio N. Derisi) pág. 74; REGIS JOLIVET: *Le Dieu des philosophes et des savants* (Octavio N. Derisi) pág. 75; MARÍA ANGELA FERNÁNDEZ: *Limen de la Historia del pensamiento y cultura argentinos* (Jorge H. Moreno) pág. 76.

CRONICA

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Secretario de Redacción

GUILLERMO P. BLANCO

•

COMITE DE REDACCION

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

JUAN E. BOLZAN (*La Plata*)

El dibujo del título de esta Revista, en tipos unciales del siglo VI, es obra de sor María Marta Saralegui, Benedictina argentina actualmente en San Pablo (Brasil).

LA PERSONA Y LA FAMILIA FRENTE A LA SOCIEDAD

EL DRAMA DE LA FILOSOFÍA MODERNA EN LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LA PERSONA Y LA FAMILIA

1. — *Frente a los excesos del totalitarismo contemporáneo en sus más variadas formas —fascismo, racismo, y sobre todo en su encarnación más actual del comunismo— que tienden a aplastar la persona y a deshacer la familia, los hombres de buena voluntad de nuestra época buscan ansiosamente la restauración fundada de los derechos de ambas. Lo grave es que tan nobles propósitos muchas veces se encaminen por senderos impracticables y, que, en definitiva, conducen o, por lo menos, no se pueden defender eficazmente del propio totalitarismo contra el que se levantan.*

Tal el drama de la sociedad y de la Filosofía actual.

Sobre el particular hay una confusión cada día mayor. La mayor parte de la gente es sentimentalmente antitotalitaria. A nadie le gusta naturalmente perder su libertad. Pero la verdad es que la mayor parte de los que así piensan —sin dejar de verlo confusamente— no saben con claridad por qué, ni mucho menos sabrían justificar su actitud ante el totalitarismo, cuando no admiten subrepticamente y justifican actitudes y posiciones realmente totalitarias, como el monopolio y el laicismo escolar, la ingerencia del gobierno en asuntos exclusivos de la familia, el monopolio de los bienes de la producción, etcétera. Por ejemplo, actualmente los socialistas quieren ser antitotalitarios, y sin embargo tanto por su fundamento doctrinario —el marxismo, que somete todas las instituciones a la necesidad ineluctable del desenvolvimiento dialéctico de la materia y excluye, por ende, toda libertad— como por su tesis de que todos los bienes de la producción deben pasar al Estado con la supresión de la propiedad privada de los mismos, es evidentemente totalitario, tan totalitario como el comunismo, del que sólo se diferencia en sus métodos. Para muchos la defensa de los derechos individuales y familiares no es más que la instaura-

ción de una determinada forma de gobierno: de la democracia, olvidándose que la democracia también puede degenerar en totalitaria, del mismo modo que la monarquía y la aristocracia; y que, inversamente, tales derechos pueden ser salvaguardados en formas de gobierno que no sean precisamente democráticas. Para otros, todo se reduce al ejercicio de la libertad, sin precisar el sentido y el alcance de ésta, y olvidando que los regímenes totalitarios, sobre todo en sus últimos estadios de degeneración, suelen dar libertad en demasía en determinados sectores —bastaría recordar la libertad concedida al final del régimen anterior para insultar a la Iglesia y a los valores más puros de la Argentina— y que no toda restricción de la libertad es totalitarismo, pues un buen gobierno está obligado a limitarla en muchos puntos, en cuanto atentan contra el fin mismo de la sociedad que es el bien común. Para otros, la defensa de la persona y la familia consiste en el amparo exclusivo de sus derechos, sin saber a punto fijo cuáles son éstos y olvidándose que con libertad y derechos una persona o familia puede carecer de los medios indispensables para ejercitarlos, si la sociedad no ofrece un bien común integral. Pero, por sobre todo, son pocos los que llegan al reconocimiento de los fundamentos de los derechos personales y familiares, sin los cuales la persona y el hogar carecen de auténtico amparo y defensa frente a la fuerza cada día más desbordante del Estado.

Interesa sobremanera, pues, establecer con precisión esta raíz de donde brotan los derechos y la defensa de la persona y de la familia y su preciso alcance y relaciones con la sociedad, si queremos defender sólidamente tales derechos.

2. — *La persona es tal por su espíritu, por su vida de inteligencia y voluntad libre. Los demás seres carecen de estas manifestaciones de la vida espiritual. Privados de conciencia plena de sí y dominio de su propia actividad, su ser individual apenas si cuenta, y lo que realmente interesa en ellos es la especie. Por eso, la Historia natural prescinde de los individuos y sólo se ocupa de los grupos genéricos, específicos, etc. En cambio, en la persona, dueña de sí por la conciencia y la libertad, lo que realmente interesa es su ser y actividad propia, incommunicable e irreductible a otro; y, por eso, la Historia humana, la única verdadera Historia, se interesa y ocupa de las personas en su realidad y acción individual.*

Si ahondamos más, nos encontramos que esta vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad de la persona está ordenada a un objeto trascendente a ella misma: la verdad y el bien en sí, sin límites, que sólo puede realizar el Ser infinito de Dios. La persona es, pues, tal porque está hecha para aprehender el Ser divino, como Verdad y Bien infinitos, cuya posesión le confiere su más genuina y auténtica perfección intrínseca.

Si nos colocamos en la perspectiva divina, llegamos a la conclusión de que Dios ha hecho el ser personal o espiritual a fin de que éste, buscando su bien

propio, que es la Verdad y el Bien sin límites, llegue al conocimiento y amor de Dios.

El fin, pues, de la persona es el conocimiento de la Verdad y el amor del Bien o, en otros términos, el conocimiento y amor de Dios con todas sus exigencias, con cuyo cumplimiento únicamente la persona puede actualizarse y perfeccionarse en su propia actividad específica y ser personal.

Por su misma Perfección, Dios no puede dejar de imponer a la persona humana este conocimiento y este amor de la Verdad y Bien divino, que es el Fin por el que la ha creado, lo cual equivale a imponerle a la vez y, por eso mismo, su propia perfección.

3. — *De esta esencial ordenación y obligación moral de la persona a este Ser divino como a su Fin o Bien supremo, brotan también esencialmente sus derechos: el que todos los demás tengan la obligación de respetar todo lo referente a esta actividad y ser esencialmente hecho para Dios. En efecto, si la persona está obligada a ordenar su actividad espiritual consciente y libre a Dios, con todas las exigencias consiguientes frente a su Creador, a los demás y a sí misma —y cuya aprehensión y formulación por parte de la inteligencia son los dictámenes de la norma moral— tal obligación implica el poder disponer libremente de su actividad para tal fin, es decir, su derecho, con la consiguiente obligación de los demás —personas, instituciones y Estado— de respetarlos, sin el cual la persona no podría cumplir su propia obligación y destino y, en definitiva, el fin supremo para el que ha sido creada y que es la razón misma de su ser.*

4. — *Otro tanto sucede proporcionalmente con la familia. La persona no puede llegar a existir y desarrollarse física y espiritualmente sino en la familia. De ahí que ésta sea una sociedad natural instituida, por ende, por Dios, autor de la naturaleza: la unión del hombre y la mujer para la procreación y educación de los hijos, con la consiguiente necesaria unidad e indisolubilidad del vínculo que los une, indispensables para el cabal cumplimiento de aquel fin. En efecto, esta sociedad familiar es esencial y primordialmente para los hijos, para el bien de la persona de los mismos: su existencia y desarrollo físico y espiritual; y sólo secundariamente para el bien y mutua ayuda de los cónyuges. Todo lo que atenta contra la existencia y educación de los hijos, la poligamia y el divorcio son antinaturales y no hay derecho a ellos; porque, en definitiva, atentan contra el bien de las personas de los hijos, que es lo mismo que decir, contra el bien o fin de la familia.*

Pero a su vez este fin o bien esencial para el que la familia está naturalmente hecha, esta obligación fundamental de los cónyuges, implica el derecho, también natural, —con la consiguiente obligación de parte de los demás, incluso del Estado, de respetarlos— de poder cumplirla: el derecho de tener hi-

jos y de poderlos mantener con el trabajo, y de poderlos educar física y espiritualmente.

La educación es derecho natural e irrenunciable de los padres, porque es obligación inmediatamente emanada de la finalidad esencial misma para la que el matrimonio o familia ha sido instituida por el Creador; y nadie puede impedirla o interferirla, ni siquiera el Estado, cuyo fin fundamental no es despojar a las personas, familias y demás instituciones, de sus derechos, sino, por el contrario, de respetarlos, asegurarlos y proporcionarles los medios para su plena vigencia, a fin de ayudar a aquéllos al cabal cumplimiento de sus obligaciones y, en última instancia, de la finalidad para las cuales fueron hechas.

5. — *Precisamente para defender sus derechos y lograr las condiciones para cumplir más adecuada y eficazmente su finalidad esencial, las personas y familias se reúnen y constituyen la sociedad política del Estado. Éste no nace para arrebatarse y tomar sobre sí la finalidad y funciones de aquéllas, sino inversamente, para constituir el bien común de las mismas, es decir, para amparar y asegurar los derechos personales y familiares, estableciendo el orden jurídico positivo, y proporcionarles aquel conjunto de bienes necesarios o convenientes para alcanzar su propio bien o fin personal y familiar y que por sí mismas aquéllas no podrían proporcionarse.*

El bien común, con el Estado que lo proporciona, lejos de oponerse, ampara y ayuda a una más eficaz y cumplida consecución del bien de la persona y de la familia. Cuando el Estado se opone o usurpa el bien de éstas, tampoco cumple con su propia finalidad: no logra su propio bien, el bien común, ya que éste está constituido por las condiciones que aseguren la consecución del bien de aquéllas.

Para el logro del tal bien común, clima donde florece el bien de la persona y de la familia, la Sociedad impone una serie de obligaciones a la persona y a la familia, que restringen el ámbito de su libertad y de sus derechos; pero tal limitación no debe tocar nunca a aquellos bienes y derechos esenciales de ambas, so pena de que la sociedad se desnaturalice al perder su propio bien o fin, que precisamente no es otro que el de asegurar dichos derechos, y crearles las condiciones adecuadas para su más amplia y vigorosa vigencia y cumplimiento de su propia finalidad. Todo lo que atenta contra tales derechos personales y familiares es, por eso mismo, contra el bien común, contra el fin del Estado, y carece, por ende, de valor y de derecho. Si la persona y la familia —y demás sociedades privadas— renuncian a una parte de su libertad y de sus derechos a fin de constituir la Sociedad política del Estado, es precisamente porque sólo en el Estado bien constituido, con su bien propio: el bien común, pueden ellas defender más eficazmente sus derechos y lograr más cumplidamente los bienes para su propia y natural finalidad.

6. — *Cuando el Estado priva a la persona o a la familia de todos o de algunos de sus derechos, se convierte en Estado totalitario. Al hacerlo así, se trueca en algo monstruoso, en algo contra su propia naturaleza, pues está actuando contra el fin para el cual naturalmente ha sido hecho y que es su misma razón de ser. Cuando el Estado, v.gr., priva a la persona del derecho de adorar y servir a Dios según su conciencia, o cuando quita a los padres el derecho de educar a sus hijos como ellos entienden que deben hacerlo, o cuando confiere legal existencia al divorcio —poligamia sucesiva— al neomaltusianismo o al aborto —que atentan contra la finalidad misma del matrimonio— o cuando priva del derecho de propiedad a individuos, familias o sociedades particulares: el Estado es totalitario.*

El totalitarismo consiste esencialmente en la privación por parte del Estado de todos o algunos de los derechos de las personas, familias e instituciones, sobre todo de la Iglesia, Sociedad perfecta de institución divina, con una finalidad sobrenatural, superior a la del Estado.

7. — *Ahora bien, el Estado es más fuerte que los individuos, familias y demás sociedades. Tanto más que, como encargado nato de guardar el orden público interno y externo del país, el Estado posee el derecho de organizar la fuerza pública de la policía y del ejército. Tales fuerzas, con los medios técnicos actuales, confieren al Estado moderno un carácter casi inexpugnable e invencible por parte de las personas y familias.*

Si, pues, el Estado, olvidando y contrariando su propia finalidad de acatar y amparar los derechos de la persona y de la familia, y de darles los medios para una más adecuada consecución y vigencia de los mismos, se vuelve contra ellas y las priva total o parcialmente de sus derechos o se los arroga para sí, ese Estado se pervierte y se convierte en totalitario. En última instancia, un Estado semejante se arroga los derechos y se pone en lugar de Dios —y, por eso, es panteísta— al someter a la persona y a la familia enteramente a sí, ya que la persona, —y la familia en cuanto es para ésta— es tal en cuanto está sometida enteramente sólo a Dios. Precisamente de esa finalidad esencial de la persona, surge su libertad y sus derechos frente al Estado o Sociedad política, la cual se constituye como su complemento: para ayudarla a la consecución de su fin trascendente divino; de conocer y amar a Dios y someterse a su ley moral.

8. — *Lo único que puede detener al Estado de no caer en la tentación de emplear su fuerza contra los derechos de la persona y de la familia y, en definitiva, contra su propio fin, el bien común, es precisamente el reconocimiento del fin o bien trascendente divino de la persona y de la familia, en cuanto naturalmente ésta está al servicio de aquélla. En el preciso momento en que se desconoce este fin divino de la persona —el que ella esté hecha para conocer, amar y servir a Dios, a su Verdad y Bien— ésta y la familia, subordinada*

a ella, quedan desamparadas frente al Estado, que no tiene ya por qué respetarlas, desde que los derechos personales y familiares con su libertad frente a él surgen precisamente de aquel fin y obligación esencial de reconocer, amar y someterse a Dios y a su Divina ley. Paradojalmente, una entera liberación de la persona y de la familia frente a su fin divino —como pretende, v.gr., el liberalismo y el existencialismo— conduce inexorablemente a un total sometimiento de la misma al Estado. (Véase el Editorial de esta misma Revista: "Existencialismo y Política" N^o 15, enero-marzo de 1950).

De aquí que todas las doctrinas agnósticas, como el empirismo, el criticismo y el positivismo —en que se inspira el liberalismo, esencialmente agnostico frente a la verdad— y el irracionalismo actual en todas sus formas, principalmente en la del neo-empirismo existencialista —que proclama una total y absoluta libertad de la persona frente a todo lo que no es su propia elección y autodeterminación— no puedan defenderse eficazmente del totalitarismo, por más que se empeñen en constituirse en defensores de la libertad y de la persona. Una posición agnóstica, que priva a la persona de su fin trascendente y la libera de su sometimiento a Dios y a su Ley, paradojalmente la priva ipso facto no sólo de su verdadero bien, sino a la vez de la única defensa eficaz posible frente al Estado, porque es la única que dimana de algo superior al Estado mismo: de la esencial ordenación de la persona y la familia a Dios.

Sólo cuando de acuerdo a la misma naturaleza de la persona —y de la familia— se reconoce su fin trascendente y divino y su consiguiente obligación moral de someterse a Dios, el Estado logra conciencia de su precisa finalidad —y, con ella, de su propia limitación— el bien común, como bien al servicio de aquéllas, y es capaz de respetar la libertad y los derechos de la persona, de la familia y demás instituciones —sobre todo de la Iglesia— y someterse a ellas para servir las.

Sólo sometándose a Dios la persona —y la familia y demás sociedades— asegura sus esenciales derechos y su libertad frente al Estado. Sólo reconociendo este fin y obligación trascendente divina de la persona —y de la familia al servicio de ésta— el Estado puede detenerse ante ella y respetar su libertad y sus derechos, a la vez que, con esta propia limitación, logra asegurar su propio fin: el bien común, al servicio de los derechos y del bien de la persona y de la familia, para el que está esencialmente hecho.

Tan es verdad que no sólo en el orden sobrenatural, sino también en el natural: *Servire Deo regnare est*, Servir a Dios es reinar, y que la libertad sólo puede surgir y asegurarse con un reconocimiento y sometimiento a Dios y a su ley, como al Bien propio de la persona: *Beatus populus cuius Deus est Dominus*, Bienaventurado el pueblo cuyo Señor es su Dios.

LINEAS GENERALES DEL METODO METAFISICO

1. — INTRODUCCIÓN

Para precisar el método propio de la metafísica es imprescindible partir de un concepto previo de la metafísica, ya que es necesario siempre para tener probabilidad de acertar el camino poseer referencias del término intentado. Por eso es imposible pretender diseñar un método tal que acepten todos los filósofos: cada uno más o menos implícita y conscientemente tendrá su método de acuerdo a su metafísica.

Como la filosofía tradicional tiene un concepto claro y preciso, perfectamente perfilado, de lo que es la metafísica, puede también elaborar un método con todo rigor y justeza. Ya desde sus orígenes casi, destacó la distinción entre filosofía y metafísica —cosa que suele andar muy confundida— y cuando el pensamiento moderno contrapuso a ellas el concepto de ciencia, vivificando este concepto con sus propios principios lo integró a sus dominios, pudiendo presentar en nuestros días una doctrina epistemológica acabada.

Según ella el conocimiento científico es una explicación de los fenómenos del universo que intenta dar razón de ellos según lo que experimenta y observa el sentido del hombre. Una develación de la realidad a través de porqués y condiciones medibles y representables dentro del marco espacio-temporal. La filosofía, en cambio, es una penetración de la realidad en aquellas estructuras que sólo capta en su interior la inteligencia. Sobre la ciencia que nos dice —y lo prueba con sus experiencias— cómo se comporta en el espacio y en el tiempo la materia, la vida, el hombre...; la filosofía se esfuerza por lograr una visión más profunda que nos revele no ya cómo aparece al sentido, sino cómo se ofrece a la inteligencia desnuda —y cómo es en sí— la materia, la vida, el hombre... Podríamos acercarnos al concepto tradicional de filosofía en general diciendo que es la explicación última que asigna la inteligencia humana de una cosa a partir de razones puramente inteligibles.

Pero con esto aún no hemos llegado a la metafísica. La metafísica, nos dice Aristóteles, es la Filosofía Primera ⁽¹⁾. Como filosofía es explicación intelectual pura. Como Primera, es explicación de lo primero o si se quiere, de lo último. Lo primero y lo último que podemos decir de toda cosa es que es, que es ser. Todo lo que se agita en el universo está hermanado en la fraternidad del ser. Si se es algo, si se es tal cosa, se es ser. ¡Si algo no es ser... no es! Detrás del ser sólo quedan aquellas "*domos vacuas et inania regna*" que nombra Virgilio ⁽²⁾. El ser es el atributo fundamentalísimo de todas las cosas. Las empapa a todas, si algo llega escaparse de él, al punto se esfuma, desaparece, se aniquila.

La Metafísica, la Filosofía Primera, es la aclaración intelectual de ese atributo comunísimo. Trata de darnos el sentido, los elementos, las condiciones y consecuencias no ya del ser de alguna cosa determinada, sino del ser en general, de la entidad en toda su amplísima naturaleza. Por eso se llama bien, Ontología, razón, explicación del ser, del ser, insistimos, a secas, sin especificaciones.

2. — DOBLE NOCIÓN DE MÉTODO

Con esta previa noción de la Metafísica podemos acercarnos a la cuestión de su método. El método, como de modo patente lo dice la palabra, es el "buen camino" para llegar a un término cualquiera. Es el conjunto de procedimientos aptos, el uso conveniente de los instrumentos para lograr un objetivo. Los métodos científicos pueden entenderse en un doble sentido que es necesario distinguir muy bien para situar adecuadamente los problemas.

Toda ciencia, en sentido objetivo, es un mundo inteligible hecho de elementos perfectamente ensamblados y jerarquizados. Así es y está la ciencia en los libros y en la realidad, de la cual los libros son copia jeroglífica. Para que esta ciencia objetiva se haga subjetiva, para que el hombre se apodere de esa esfera inteligible de modo que le sea lícito pasear su mirada por toda su superficie sin tropiezos, es imprescindible una serie de movimientos por parte de la inteligencia, una serie precisa de determinados actos por los cuales se asimile esa ciencia. Ese proceso intelectual subjetivo está regulado, determinado por la ciencia objetiva que se trata de conquistar. Si no tengo en cuenta la naturaleza del objeto inteligible, es imposible que llegue a él. El objeto, dicen sapientísimamente los escolásticos, especifica, configura lo que ha de ser el acto. Si aspiro a saber de las estrellas, tendré que levantar los ojos al cielo; si quiero

(1) *Metaph.*, VI, 1. Véase el Comentario de S. Tomás, Marietti, 1935.

(2) *Aend.*, VI, 169.

tener noticias de los bacilos, deberé bajarlos al microscopio. El método propio de cada ciencia es el conjunto de actos típicos que la naturaleza tal de la ciencia impone al espíritu para entregarse a él.

Eso es el método considerado en sí mismo, atendidas solamente las características del objeto. Pero sobre este método, esquema mental que marca los caminos que necesariamente ha de emprender la inteligencia para llegar a una disciplina científica, se pueden sobreponer ciertos procedimientos que suelen recibir también —con la confusión consiguiente— el nombre de métodos. Normas, orientaciones que señalan los movimientos intelectuales no ya mirando las exigencias inteligibles del objeto, sino solo las concretas circunstancias del cognoscente. No negamos la utilidad que puedan tener estas normas, pero sí, debemos pedir la neta distinción de ellas respecto del Método en sí de la Ciencia. El desconocimiento de esta distinción lleva el riesgo de lamentables confusiones y subjetivismos. Si estos métodos sobre el Método han de ser legítimos han de ser industrias particulares tendientes a facilitar, garantizar o corroborar los actos constitutivos del Método en sí. Han de ser medidas que liberan de obstáculos el “buen camino”. Y por no depender de las necesidades universalmente válidas del objeto, quedan libradas a la contingencia de la subjetividad individual. Cada maestrillo tiene su librillo, dice nuestro sabio refranero. Es lamentable que por no separar el Método de ese conjunto de reglas y recetas se lo confunda con esas industrias caseras.

Al tratar de la Metodología Metafísica en el curso de nuestro trabajo, no nos referiremos a esas adyacencias más o menos legítimas del Método propio de esta ciencia, sino a éste exclusivamente. Será nuestra intención, pues, analizar los actos que ha de ir ejercitando la inteligencia para lograr alcanzar el objeto metafísico, actos que están en relación directa con la inteligibilidad propia de la Metafísica, como mensurados por ella.

3. — *LA INTELIGENCIA Y EL SER*

¿Qué senda nos llevará hasta el fondo oscuro de todo lo que es? ¿Por qué camino llegaremos a descifrar su misterio oculto, dominándolo con la fuerza del espíritu, traduciéndolo en claridades científicas? El hombre inmerso en el torbellino del universo advierte de mil veladas maneras las solicitaciones del ser. Pero como tal, como ser sólo hace su revelación a la inteligencia. Los sentidos alcanzan innegablemente ciertos aspectos del ser —si no fuesen ser no serían ni sonido, ni color—, las partes tendenciales y afectivas constatan otros, pero ni el sentido ni la tendencia pueden denominar a nada de lo que a sus puertas llega con el nombre de ser. Si nosotros recorremos atenta y minuciosamente, con la ayuda del más escrupuloso psicólogo cada uno de los sentidos y

de las tendencias y los reducimos a sus estrictos límites y describimos sus posibilidades, puras de toda interferencia superior, veremos cómo el ser *como tal* jamás cae dentro de su ámbito. Los empiristas tienen absoluta razón en este punto, y si no hay más que sensibilidad en el hombre el ser está irremisiblemente perdido para él: los sentidos captan pero no ven al ser, no lo de-vellan en su esencia.

Precisamente si al hombre le asignamos inteligencia es por que tenemos la conciencia irrenunciable de conocer que las cosas son, y que este verbo no cae dentro del campo de acción de ninguna otra facultad o posibilidad de abrirse ante el cosmos. Como no sólo vemos los colores y las dimensiones, oímos los sonidos, queremos lo bueno... sino que además sabemos lo que es el color y la dimensión y lo bueno, y que todo esto es, decimos que ha de existir otra facultad que nos dé estas noticias, de cuya posesión no podemos dudar. Esta facultad es la inteligencia, facultad por definición, pues, del ser.

Y, el primer despertar del espíritu es el primer atisbo que hace del ser la inteligencia. Como una flor virginal que se entreabre a la luz, alcanza como en la penumbra el ser de las cosas y se lo dice a sí misma con un verbo oscuro y balbuciente: algo está ahí siendo... (3). Y todo lo que después de este acto primero va llegando en complejísimas experiencias a la conciencia intelectual va señalando inexorablemente por ella como ser. De un modo explícito o implícito todo contenido de conocer intelectual estará enmarcado en el ser. La reacción típica, específica del espíritu inteligente ante las cosas que golpean la experiencia es ésta, nombrarlas seres.

4. — VOCACIÓN A LA METAFÍSICA Y VOCACIÓN AL SER

El conocimiento del ser está envuelto en todo conocimiento, pero señalar con la fuerza intelectual lo característico del ser, elaborar un concepto claro y definido que represente el fundamento último de toda la realidad, es sólo función propia de la metafísica y que no siempre logra realizar con éxito.

Para obtener este éxito debemos señalar como condición subjetiva general una auténtica vocación metafísica. Vocación que se hace presente por una voz que surge en el fondo del alma llamándola a penetrar en el misterio de la realidad, invitándola con la fascinación con que seducen los interrogantes últimos de las cosas. Es necesario sentir esta fascinación, este arrastre que hace girar una vida y le otorga una actitud existencial definida, y un perfil austero, el que da la casta pasión de la Sabiduría.

Mas, no es suficiente sentir el eros metafísico para alcanzar la intuición del

(3) J. a S. THOMA: *Cursus Philosophicus*, II, 20, q. 1 ad 3, Taurini, 1938.

ser. Con razón el Prof. De Anquín nos habla de la vocación al ser ⁽⁴⁾. Todo auténtico filósofo tiene su concepción de la realidad, pero puede faltarle la concepción adecuada del ser. Aquélla no puede faltar, y es la raíz explicatoria de todo su sistema. Piénsese en el empirismo, idealismo, realismo y en cuanto "ismo" existe, y será fácil comprobar que cada uno está diseñado por una típica concepción de la realidad, a veces implícita y escondida aun a los mismos fundadores. Se parte de una intuición falsa del ser, eso explica todo. La vocación del ser es un don distinto de la vocación a la metafísica. Maritain nos dice: "Uno de mis amigos, jesuita, sostiene que el hombre desde la caída de Adán, ha quedado tan inepto en su inteligencia que es necesario mirar la percepción intelectual del ser como un don místico y sobrenatural concedido a unos pocos privilegiados" ⁽⁵⁾. No conviene exagerar. Sería oportuno distinguir la emoción que da la sorpresa de la toma clara de conciencia del ser como ser, de esa misma toma de conciencia en sí sola considerada. La posibilidad de una recta conceptualización del ser existe partiendo de cualquier experiencia, que ya la contiene potencialmente. Sentir el gozo y la admiración por ello es cosa de temperamento. Pero la posibilidad es una cosa y el hecho es otra. Para el mismo filósofo antes citado, Kant jamás tuvo la intuición del ser ⁽⁶⁾. Hay que dar el salto de lo sensible y del concepto confuso a la contemplación plena y consciente del ser. Si, por lo que sea, no se llega a la auténtica aprehensión del ser, irremediablemente se caerá en una metafísica falsa o en una metafísica vacía, muerta, hecha de palabras o conceptos pero sin el relleno real, palpitante que da el verdadero ser.

5. LA CONCEPTUALIZACIÓN

La inteligencia es la única posibilidad que tiene el hombre de llegar al ser como tal. Pero ella tiene ya trazado por la naturaleza su propio camino. Desde que se empezó a filosofar con frecuencia y con pertinacia se la quiso empujar por otros atajos. Se la quiso llevar a la contemplación directa de la pureza esencial del Ser y de las esencias —pretensión que empieza con la subida de Parménides al carro de la hija del Sol para que la diosa le revele el verdadero saber—. Y se la quiso rebajar al nivel del sentido, confundiéndola ni más ni menos con él, con la sana intención de aprisionar el ser en su existencialidad concreta. En medio de estos dos polos, el ontologismo que aparece en toda su crudeza en Malebranche, y el intuicionismo occamista que hace su aguda crisis en el existencialismo hodierno, se encuentra el verdadero camino

(4) *Arqué*, vol. II pág. 277. (*El tomismo en Córdoba*, por A. Caturelli).

(5) *Los Grados del Saber*, I, 20. Bs. As. 1947.

(6) *Siete lecciones sobre el ser*, pág. 79, Bs. As. 1944.

señalado ya por Aristóteles y perfeccionado por S. Tomás en su teoría cognoscitiva.

El hombre, espíritu en carne, no puede ver el ser y sus determinaciones en el τόπος οὐράνιος ni el λόγος divino, —pues si urgimos esta suposición llegaríamos a una divinización del hombre. Tampoco tenemos experiencia ninguna en nosotros que nos lleve a afirmar el conocimiento del ser como tal por medio de la aprehensión inmediata e intuitiva de su existencia individual. El sentido y la afectividad son radicalmente incapaces para esto y fuera de ellas el hombre no puede abrirse a lo existente sino es a través de la condición alejadora que es la universalidad con que lo aprehende la inteligencia. Si tenemos íntima y plena conciencia de que nuestro espíritu ve más allá de lo que nos da la experiencia bruta de la sensibilidad y con ciencia no menos clara que ese algo más allá de la experiencia siempre lo conseguimos en rasgos abstractos, universales, perdidas siempre las limitaciones concretizadas de lo individual, es necesario admitir que eso así conocido llega a nuestra mente en un “doble” o “vicario” que decían los escolásticos, en un medio objetivo distinto de la misma cosa, porque la cosa existente siempre es concreta e individualizada.

Ese “doble” no es más que el concepto, la especie. εἶδος que representa a la inteligencia los trazos esenciales, por ende universales, de las cosas. Todo lo que el hombre conoce intelectualmente como objeto directo de su conocer lo aprehende a través de un concepto, a través de una forma general y abstracta. A pesar de la nueva vía abierta por Occam y tan ansiosamente frecuentada por los Filósofos contemporáneos, a pesar de las páginas de Bergson, Heidegger, Blondel o Marcel, el afán de asir el ser en su singularidad con un contacto intelectual directo resulta una tentativa fracasada. Surgiendo la actividad intelectual, surge la función objetivante del concepto.

El conocimiento del ser como ser se verifica, pues, a través del concepto de ser. La empresa fundamental en la que está implicada toda la metafísica entera es una exacta conceptualización del ser. Si se destruye este concepto, se destruye la metafísica, si se desvirtúa este concepto, se desvirtúa la metafísica. Las irreductibles diferencias de la metafísica suarista y de la metafísica tomista se originan en la irreductible concepción del ser que cada una sustenta, derivada del modo de aprehenderlo.

6. EL PROCESO ABSTRACTIVO: LA ABSTRACCIÓN TOTAL Y FORMAL

Para la elaboración del concepto es necesario reconocer en la inteligencia una potencialidad depuradora, abstractiva. El esquema se da como una radiografía, un esquema esencial de lo dado en la experiencia. La experiencia

es siempre de aquí y de ahora. Es necesario quitar al contenido de esa experiencia lo que lo vincula a las coordenadas del tiempo y del espacio concretizándolo, para que quede el reflejo quiditativo, los principios formales. La inteligencia es espíritu; no puede llegar hasta su altura sino aquello que se haya desprendido de las ligaduras de la materia individualizante. Debe existir, pues, en toda conceptualización una actividad espontánea por la que el alma despoje al objeto empírico de su singularidad, abstrayendo de alguna manera los rasgos típicos de su modo de ser.

Además de esta acción depuradora por la cual la inteligencia se acondiciona su manjar, eleva el objeto a su plano, que en lenguaje fijado por Cayetano se denomina la *abstractio totalis* (7), descubrimos otro proceso abstractivo no menos importante. Por este, supuesto ya el objeto, inteligible, universalizado, seccionamos con la mente sus elementos integrantes para quedarnos con alguno de ellos. Porque el ser es de rica complejidad y la virtualidad intelectual de limitado alcance. El más simple contenido de experiencia presenta profundidades y perspectivas múltiples. La mente puede ir tomando una u otra de las dimensiones o planos del ser y caminando por ellas llegar a sus orígenes. Este es el fundamento de la abstracción *formal*. Por ella se enfoca la luz intelectual hacia una formalidad, hacia una perspectiva del objeto, lo restante de él, se lo abandona en sombras, se *abstrae* de él (8).

Para la formación del concepto de ser debemos esforzarnos por realizar una abstracción de este género. Un dato cualquiera de la conciencia rebosa y no queda agotado por la primera contemplación intelectual. Tengo delante de mí un objeto sensible. Dada la actividad universalizante, se me presenta no ya como "este" objeto sensible, sino como la noción general de lo que él es. Dentro de esta noción podría separar las cualidades sensibles que encierra y quedarme con la representación de color, peso, etc., profundizando en estos conceptos. Puedo dejar toda cualidad sensible y detenerme en las dimensiones puramente representables construyendo las formalidades y relaciones de la cantidad. Puedo llevar más adentro la luz del intelecto y darme cuenta que este objeto no es sólo un sujeto de tales o cualidades sensibles o imaginables, sino que por sobre todo es *ser*; y ya enfrente de esta nota fundamental, dejando todo lo demás que le rodea, atenazarla ella fuertemente. Trasciendo así la noción del ser sensible, del ser cuantitativo, para aprehender y formar la noción del ser del ser, del *ens in quantum ens*.

He aquí un concepto que contiene el trasfondo de toda realidad, el fundamento en el que fraternizan todas las cosas. Para esto ha sido necesario arrancar al ser de lo sensible, de lo cuantitativo y arrastrarlo por los ásperos

(7) *In De Ente et Essentia*, R. I. 6. (Ed. M. H. Laurent).

(8) *Op. cit.*, *ibid.*

caminos de la abstracción. Ha sido necesario forzarlo, hacerlo saltar de los marcos naturales en donde se esconde, abstraerlo, para luego atrapararlo como una conquista en su universalidad e inteligibilidad suprema.

7. LA ABSTRACCIÓN ANALOGA

La abstracción no supone, en donde se opera, división real, ni siquiera divisibilidad. Es solo una separación mental, una omisión por la cual se ilumina un plano de la totalidad concreta y se deja lo demás en la penumbra, desatendido. Pero esto no es posible siempre, ni es siempre posible de la misma manera. Porque por la abstracción intentamos formar un concepto claro y exacto de lo inteligible que abstraemos, y si de este concepto abstrayéramos algunos elementos que lo integran en la realidad, es claro que no será exacto, verdadero. He aquí la norma de St. Tomás: "Quando ergo hoc per quod constituitur ratio naturae, per quod ipsa natura intelligitur habet rationem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod ipsa natura sine illo alio intelligi non potest" ⁽⁹⁾.

Ahora bien: en el ser como tal encontramos una esencial variedad, una esencial relatividad. En cualquier experiencia nosotros advertimos que el ser, la entidad, no ocupa en él una parte o zona —como el color o la cantidad—, que no es sólo su fundamento o su corona, sino que está embebiendo todos sus elementos, desde sus más oscuras raíces hasta su última vibración evanescente; y si trascendiendo una experiencia particular examinamos toda la experiencia posible y toda la conciencia intelectual, llegaremos a esta desconcertante conclusión: todas y cada una de las cosas son ser. Y que este no es ni la parte más potencial ni más formal, sino que sencillamente todo lo que hay en cada una de ellas es ser, que cada cosa es su ser..

Por otra parte la experiencia y la inteligencia nos prueban con no menor evidencia la pluralidad tanto numérica como específica de los seres. Tengo plena conciencia que el aire fresco es algo en sí distinto del agua y el agua del vino... Cada uno tiene sus acciones y propiedades incompatibles con las de los demás. Y bien, si:

- cada cosa es su ser, todas son seres.
- cada cosa es de por sí diferente, hay muchos seres.

salta de aquí un conflicto tremendo que nosotros no intentaremos tomar de frente, pero al que debemos tener en cuenta para una recta abstracción y conceptualización del ser. Por que eso nos está diciendo que el ser no es *una* razón,

⁽⁹⁾ *In De Trinitate*, c. 5, a. 3.

un algo *único* y homogéneo en sí. Si esto aconteciese o una sola cosa sería y las demás no serían ser —contra aquello de arriba: *todas* son ser— o todas las cosas serían un único ser —contra aquello: hay *muchos* seres. Por eso es necesario decir que la razón de ser es una misma —ya que *todo* es ser— que se realiza en modos esenciales diversos, y que esta diversidad le es tan esencial como la unidad.

De aquí que si yo quiero formarme una idea del ser fundiendo y unificando su razón de un modo homogéneo, prescindiendo y abstrayendo con manera perfecta y completa de la esencial diversidad con que se encuentra existiendo, claramente falseo el ser. Solamente es legítimamente factible esa precisión cuando aquello que se deja no entra en la razón objetiva que se elabora. La diferencia en que se halla disperso el ser, le es esencial. Un concepto del ser para que sea adecuado a la realidad ha de incluir esa esencial relatividad ⁽¹⁰⁾. Quiere decir, que cuando la mente destaca delante de sí la natura del ser debe tener conciencia concomitante de que esa razón se realiza de mil modos distintos. Que esa noción objetiva no incide sobre los “inferiores” de un modo igual y exacto en todos, como la humanidad por ej., es idéntica en todos los hombres, sino que la noción de ser, de “lo que es” es asumida por cada sujeto de acuerdo a las tensiones y límites de su propia esencia.

Si nosotros no tenemos esta precaución de hacer una abstracción *análoga* y no *unívoca*, si formamos un concepto de ser unívoca en vez de proporcional, falseamos toda la metafísica, pues ésta no es otra cosa que este concepto de ser y sus ulteriores determinaciones —*passiones*—, que lógicamente resultarán también falseadas al univocarlas. Por eso Cayetano no trepida en decir que el que no cae en la cuenta de la analogía proporcional de la conceptualización del ser, no sabe nada de metafísica ⁽¹¹⁾.

8. CONTEMPLACIÓN Y ANALISIS DEL SER

La abstracción es el proceso negativo de la asimilación cognoscitiva. Es el esfuerzo de purificación del objeto inteligible que va de la derelicción de las notas individuantes de la *abstractio totalis*, hasta el más arduo conato por el cual se reduce el campo visual intelectual a la formalidad perseguida. Después de esta labor depuratoria o, si se prefiere, paralela a ella, nos encontramos con el aspecto positivo: la intelección misma del ser. Esta se realiza como toda intelección en la indivisible unidad de su triple aspecto: información intencional, dicción y contemplación. La inteligencia, según la célebre frase de Aristóteles

⁽¹⁰⁾ CAIETANUS: *De nominum analogia*, cap. IV (Ed. Zammit).

⁽¹¹⁾ *Op. cit.* Cap. I.

se *hace* el objeto conocido, queda informada, fecundada por él, y a medida que se va desarrollando esta asimilación, va profiriendo el alma su *verbo*, se va *diciendo* lo que es el objeto, y posando su mirada *contemplando* el logro de sus afanes ⁽¹²⁾. Intuye a la cosa en su idea. Atenta y sosegadamente la recorre diciéndose a sí misma lo que es. Así capta la inteligencia al ser, así lo contempla en su verbo mental. Y volviendo una y otra vez sobre él con una suave ondulación de vital oleaje va aclarándose e interpretando para sí misma su misterio ⁽¹³⁾.

Pero cuando quiere manifestar a lo exterior el contenido de su idea, se encuentra con que es inexpresable dentro de los claros cuadros lógicos de una definición. La definición es el modo como nosotros exteriorizamos el contenido de nuestros conceptos. Es la significación de los constitutivos de algo. Siempre manifiesta un modo, una parcela del ser y se hace por una referencia a otros modos más conocidos, más generales. Pero el ser no tiene modo: está en todo. Y nada hay más simple, más conocido, más general que él. No cabe definición del ser. Por eso la metafísica ha de llenar sus palabras y sus conceptos haciendo referencia a la captación personal de cada uno del ser. No puede objetivar el ser, sin destruirlo, en algo sensibilizado, cuantificado o sustancializado. El ser es eso, pero es mucho más: es todo. Solo hablamos de él sugiriéndolo.

Con todo los filósofos se esfuerzan por dar una aclaración de esta primera contemplación inefable "resolviéndola en sus elementos", es decir, tratando de hacer un análisis. El *análisis* es la descomposición o separación de los constitutivos integrantes. Separación o descomposición que no tiene nada que ver con la que se da en la abstracción, ya que en el análisis las partes separadas son retenidas ambas delante de la mente. Para la escuela tomista —cayetanista ⁽¹⁴⁾— el análisis de la idea del ser arroja como elementos la esencia y la existencia. "Lo que", algo determinado y coherente en sí, y el "es" o existir. La relación, proporción o hábitud de la esencia al existir, la aptitud de ser, eso es lo que encierra la idea del ser. Para Suárez ⁽¹⁵⁾, el ser es la esencia, lo que se identifica consigo mismo o no es contradictorio. Sobre estos primeros análisis del ser y de acuerdo a ellos se constituye y teje la contextura metafísica ⁽¹⁶⁾.

(12) J. a S. THOMA: *Cursus Theologicus* (Solesmes). De Trinitate, in Iam. P. q. 27, dis. 32, a. 5.

(13) González Álvarez (*Introducción a la Metafísica*, pág. 104, Mendoza, 1951) protesta enérgicamente contra la terminología mariteniana "intuición eidética, abstractiva". Las razones que aduce para el rechazo son muy dignas de tenerse en cuenta.

(14) CAIETANUS: *De conceptu entis* (Ed. Zammit).

(15) *Disput Met.*, II, IV (trad. Zubiri, Madrid, 1935).

(16) GILSON: *L'Etre et l'Essence*, Cap. V, París, 1948.

9. EL JUICIO Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

La comprensión metafísica del ser y su estructura fundamental no se hace en saltos discontinuos, a manera de cuantos intelectuales. La mente hilvana sus ideas a través de los hilos del juicio. La lectura inteligible del ser se lleva a cabo por las composiciones —*afirmaciones*— y divisiones —*negaciones*— con que la inteligencia va enlazando y uniendo los atributos del ser. Así como las ideas del ser y sus determinaciones inmediatas son las *primeras*, así estos juicios son los *primeros principios*. Si bien están formulados en un plano lógico, su referencia y su contenido es eminentemente óntico. No son esquemas indicadores tanto del curso del pensar como leyes elementales del ser. Expresan las primordiales relaciones de todo lo que es, son el soporte de todo el universo. Y como toda ciencia es una parcela, un “modo” de ser, así todo principio científico es una particularización de los principios metafísicos.

10. DESARROLLO DE LA METAFÍSICA. DOBLE VÍA: LA EXPERIENCIA

Para hacer este progreso de la metafísica a través de los juicios que quieren ser el calco de la fundamental realidad óntica, se requiere la captura de nuevos predicados, de nuevas formalidades que prolonguen o expliciten el concepto del ser. A esto nos conducen dos caminos distintos. Uno y otro han de ser andados, sin que el uno sea capaz de suplir al otro. Son ellos el descenso a la experiencia, y la función lógica comparativa, base del juicio y del raciocinio. En ambos casos subyace siempre la constante contemplación analítica de la mente.

Inmediatamente después de la primera conceptualización del ser metafísico, después de la más alta elevación abstractiva, es oportunísimo que la reflexión baje al punto mismo de partida y tome otra vez contacto con la saludable tierra de la experiencia. Eso le hará advertir que la levisima pero formidable presa que posee ha sido arrancada de la realidad concreta y puesta en el estado de universalidad y pureza sólo por la fuerza del espíritu. Debe, pues, distinguir el contenido objetivo, innegablemente real, que representa su concepto, de las condiciones de abstracción, universalidad e incontaminación que le confiere la inteligencia. Si no lo hiciese correría el inminente riesgo de todo idealismo que confunde y adecúa exactamente las propiedades del ser en si con las del pensar humano. La historia de la filosofía nos ofrece una larga serie de sistemas cuyo fundamento es este error. Hegel es el ejemplo máximo de esta aberración, en él el paralelismo entre el ser y el pensar es omnímodo, de manera

que desde el primer concepto de ser por la oposición y síntesis dialéctica se deduce el universo entero (17).

La metafísica se alimenta del ser real, por eso desde el contenido del concepto ha de buscar la religación con lo concreto, que es lo único real. La reflexión ha de tornar constantemente a la experiencia, ha de darse cuenta que es concepto abstraído de la totalidad existencial. Entonces aparecerá que ese ser que en la objetivación conceptual es único e incontaminado, sufre en verdad constante quiebra y se halla fragmentada en mil módulos —aparecerá la pluralidad esencial del ser—. Entonces se constatará que la propia consistencia del ser ora se desvanece ora surge trémula otra vez —y en esta experiencia el espíritu adquirirá el concepto de posibilidad, contingencia, movimiento, acto—. Aparecerá el ser ya autárquico en sí mismo, ya completamente adyacente y parásito de otros —y nos dará el concepto de sustancialidad, accidente, causa, etc.—: el *ser* y los *modos de ser*. A estos constantes aportes de la experiencia, la inteligencia irá aplicando su potencialidad analítica, aisladora y descriptiva, señalando con precisión y subrayando en ellos lo que tengan de conexión verdadera con lo real como tal, del ser como ser.

De esta manera la elevación necesaria del ser al plano lógico universal de su aprehensión evitará el escollo del idealismo racionalista, que desde la primera captación del ser pretende a priori desplegar todas sus virtualidades. Porque la verdad es que éste no se revela sino a través de la sabia experiencia que va remansando en sí los elementos de la realidad que ya la primera intuición le señala, al objetivar el ente como proporcional, disperso en múltiples realizaciones.

11. LA VÍA DE LA DEDUCCIÓN DIALÉCTICA

Sobre la primera contemplación abstracta, sobre los análisis posteriores de las experiencias complementarias, engarzadas en juicios, la *razón* hace culminar el imperial palacio de la metafísica.

La razón es la inteligencia del hombre considerada como capaz de inferir un concepto de otro, de conocer una propiedad del ser haciendo pie en otra anteriormente conocida. El hombre espíritu encarnado, atado aun en sus movimientos espirituales al ritmo de la materia, no bebe en un solo sorbo la inteligibilidad total de una cosa. Lo inteligible como el ser, es múltiple aunque unido y jerarquizado, en la realidad al parecer más simple. El puro espíritu de una sola mirada es capaz de contemplar todas las formalidades escalonadas

(17) DESCOQS: *Inst. Met. Generalis*, pág. 43, París, 1935. Señala cómo el idealismo racionalista y dialéctico no acabó con Hegel. Recuerda a Hamelin, Cohen, Natorp, etc.

en una cosa. El hombre pasa en diversos actos de una a otra su ojo escrutador, y ve en una la invitación a la otra. Como en la realidad una formalidad está ensamblada a la otra, así también en la inteligibilidad. Por eso exigida por un inteligible asciende o desciende el alma a otro. Este ascenso y descenso es *discurrir*, raciocinar.

Este proceso dialéctico es el que nos hace crecer la idea del ser a partir de ella misma, pero no de ella sola. Con su unidad y simplicidad sola no puede esperarse ningún desarrollo. Es necesario para descubrir la riqueza implícita en la primera idea el choque y la confrontación con otras ideas o conceptos. La fase deductiva de la metafísica tiene por base, como toda deducción, la confrontación, la comparación con otras ideas ⁽¹⁸⁾. Al ser enfrentada la noción fundamental de ser embrión de toda la metafísica con otras ideas o predicados constataremos como crece y se relaciona, distendiéndose en diversas direcciones. La comparación nos hará ver que tal o cual idea *conviene* con la idea del ser. *Convien*e quiere decir que está exigida por el ser como algo necesario para la explicación racional de éste. Esta conveniencia, pues, o exigencia no la comprobamos por la experiencia física, ni por la intuición sensible o imaginativa. Este criterio que las Ciencias Físicas aplican como decisivo para establecer las propiedades y relaciones de los cuerpos, es medio de prueba que no tiene nada que hacer en metafísica. Aquí estamos en el plano de la inteligibilidad pura, que trasciende todo lo empírico sensible. Si yo afirmo tal predicado del ser metafísico, es porque habiendo comparado intelectualmente ese predicado al concepto de ser, contemplo que el tal es ininteligible si no lo apoyo inmediatamente en el ser. Aquí ya no puedo apelar a un experimento sino a la pura luz de la razón, que sólo así aprehende de un modo inteligible su objeto.

Cuando esta exigencia y conveniencia onto-lógica de un predicado es directa e inmediata con la idea misma del ser, tenemos los primeros principios que definen las primeras relaciones de la realidad. Pero a estos primeros predicados se pueden enfrentar otros y si son también *exigidos* por ellos, se predicán también del ser, en virtud de aquello que si dos convienen entre sí y uno de ellos conviene con un tercero, los tres convienen. De comparación en comparación, de choque consecutivo de ideas y de la afirmación regresiva al sujeto primero, se va construyendo ahora por vía de pura intelección el edificio metafísico.

Y esto no se opone en nada al llamado a la experiencia. La experiencia es necesaria para obtener la materia sobre la que trabaja la metafísica. Es necesaria para discernir las características puramente mentales o intencionales del

(18) F. van STEENBERGHEN: *Ontologie*, pág. 58, Louvain, 1952. Puede consultarse como ejemplo plástico de la deducción inmediata de los primeros predicados del ser, mediante la función comparativa.

ser de sus propiedades reales. Pero, prescindida la envoltura intencional, estamos convencidos de que el concepto objetivo contiene el ser real y que la mente lo conoce y conocerlo no es más que ver las exigencias que entraña. Exigencias, que como el contenido del concepto son reales y traducen las ramificaciones medulares más íntimas de las cosas: el ser.

12. SINTESIS

Si quisiéramos tener delante de nosotros en esquema, en un mero trazado lineal el buen camino, el *Método*, para llegar a la metafísica, veríamos que éste parte de la inteligencia, la cual mediante la abstracción total intelectualiza la experiencia, y mediante la abstracción formal elabora el concepto análogo del ser, para luego de analizado, delimitarlo y enriquecerlo con nuevos aportes de la experiencia, y desplegarlo después con el ejercicio comparativo en los juicios y conclusiones que se conectan con el ser ⁽¹⁹⁾.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO, C. M. F.

(19) O. N. DERISI: *Experiencia y Metafísica*. (*Estudios Filosóficos*, Enero-Junio 1953. Caldas de Besaya, Santander); y *Unidad del conocimiento humano*, (*Revista de Filosofía*, Nº 1, La Plata, 1950).

REFLEXIONES SOBRE LA AMISTAD

“Ningún hombre, aunque tuviera todos los bienes exteriores, elegiría vivir sin amigos” (ARIST.).

“El hombre dichoso necesita de amigos” (S. TOMÁS).

1. Todo contacto con un hombre superior nos beneficia. Pero no amamos su utilidad o su deleite —el beneficio de su virtud o el gozo de su presencia— sino el bien de su persona. Esto es amar con benevolencia. Cuando la benevolencia es mutua y se basa en una semejanza manifiesta o presentida, entonces se da la amistad: *benevolentia mutua non latens* ⁽¹⁾. La amistad consiste en amar a alguien que nos ama. Lo cual es privilegio de los perfectos. Toda amistad se basa en una comunicación de vida. En la comunicación de la filosofía se establece una semejanza proporcional entre el maestro y el discípulo que engendra una amistad de sobreabundancia. Al maestro le corresponde más amar que ser amado. Al discípulo le corresponde retribuir según el afecto de su voluntad; que es una forma de equilibrar la reciprocidad exigida por la amistad. Por eso dice Aristóteles que *la dignidad de la filosofía no es mensurable con dinero ni puede el discípulo devolver al maestro igual precio; pero puede retribuir lo suficiente, según proporción, como se retribuye a Dios y a los padres* ⁽²⁾. La amistad que vige entre el maestro y el discípulo pertenece, pues, al género de las amistades entre desiguales, como la que vige entre el hombre y Dios, entre el hijo y sus padres.

Solamente las almas grandes —que aman el bien de la virtud y lo transparentan— son sujetos de la amistad verdadera. Los que viven con plenitud la vida del espíritu —sabiduría filosófica o bien moral— son aptos para la amistad. Y la amistad es necesaria para ellos. *Solamente los buenos son simplemente amigos. Los demás son amigos por analogía* ⁽³⁾.

La amistad no es posible en las almas mediocres. Porque la primera condición de la amistad es el desinterés y el sacrificio. Lo que caracteriza esencial-

(1) No es un estudio ordenado sobre la amistad, sino simples reflexiones sobre la lectura de los dos libros —VIII y IX— de la *Ética* de Aristóteles, con los comentarios de S. Tomás. También sobre I-II, 4, 8 y II-II, 23-33, de la *Summa Theologiae*.

(2) IX *Ethic.*, I.

(3) VIII *Ethic.*, 4.

mente al amor de amistad es la generosidad de la "benevolencia". La amistad es un amor recíproco; pero más propio de la amistad es amar que ser amado. Por consiguiente la verdadera dignidad del amigo se mide por la intensidad con que ama. Además la amistad es operadora del bien de la virtud: los amigos se hacen cotidianamente mejores por la convivencia virtuosa. La amistad no es simple benevolencia ociosa --simple *querer* el bien del amigo-- sino benevolencia activa y realizadora.

La amistad supone una gran riqueza interior. Si no es una virtud, al menos procede de la virtud y la produce ⁽⁴⁾. Lo verdaderamente "amable" es la virtud. Lo que especifica la amistad honesta --única auténtica amistad-- es el bien simplemente tal, el bien honesto. El bien útil (como el dinero y los honores) o el bien deleitable (como el placer de una conversación) especifican, más vale, un amor de concupiscencia; y las amistades que de allí resultan --amistad útil y amistad deleitable-- sólo realizan accidentalmente, secundariamente, análogicamente, la razón de amistad. Pero se acercan también a la amistad verdadera, la preceden y la acompañan. La razón perfecta de amistad sólo se realiza en la amistad honesta ⁽⁵⁾.

Lo verdaderamente "amable" es la virtud. Y el único verdaderamente "amante" es el virtuoso. Siente necesidad de hacer el bien porque el virtuoso es perfecto y la perfección de un ser es su operación. *Ningún hombre puede vivir sin amigos*, escribió Aristóteles. Pero la amistad es privilegio de los perfectos. Tener un amigo verdadero es señal de perfección. Se exige la presencia del amigo más por riqueza interior que por indigencia. Es el hombre feliz el que necesita de amigos; no porque la amistad funde su felicidad --a lo más le confiere su deleite-- sino porque la felicidad exige ser comunicada. *Es propio del hombre dichoso tener amigos a los cuales hacer el bien*.

La amistad verdadera no puede darse sino entre las almas grandes. Y al mismo tiempo --es el primer beneficio de la amistad verdadera-- hace progresivamente más grandes a las almas. La amistad que ensucia o empeora es la amistad *puramente* útil o deleitable, fundada en los bienes exteriores que empequeñecen y dividen. Los que simulan una amistad virtuosa, pero buscan una amistad útil, son peores que los que falsifican las monedas, dice Aristóteles ⁽⁶⁾. La amistad honesta --que es la más grande, la más perfecta y la única duradera-- es rara. Porque los virtuosos son pocos y exige larga y segura convivencia.

2. La amistad es un reencuentro consigo mismo en la persona del amigo. El amigo no es "otro" en cuanto "otro", sino "otro" en cuanto "yo mismo". El amigo es "como otro yo" --*amicus est alter ipse*-- dicen constantemente Aris-

(4) *Est enim virtus quaedam, vel cum virtute* (VII *Ethic.*, I).

(5) VIII *Ethic.*, III; S. *Theol.* I-II, 26, 4 ad 3.

(6) *Ethic.*, III.

tóteles y S. Tomás. Precisamente en esta unidad se basan dos signos de la amistad: la adivinación de los sentimientos del amigo y la revelación de los secretos más íntimos. Adivinamos las reacciones internas del amigo frente a situaciones concretas leyendo en nosotros mismos. Y abrimos nuestros secretos al amigo sin profanarlos. Porque no los extraemos sino que los prolongamos. Hay una zona del alma, inviolable y sagrada, adonde no llegan sino Dios y el amigo. El amigo entra allí no como "opuesto" sino como multiplicándolos. "Siendo en los amigos único el corazón y única el alma —dice S. Tomás— no pone el amigo fuera de su corazón lo que revela a su amigo" (7). Confiar al amigo nuestros secretos es como volver a decírnoslos a nosotros mismos, experimentando la alegría de una liberación y la plenitud de un enriquecimiento.

Lo que constituye la esencia de la amistad es que "el otro" pasa a ser "yo mismo". En virtud de la semejanza descubierta o presentida el amigo se siente prolongado en la persona del amigo. La "alteridad" como alteridad se opone esencialmente a la amistad. La alteridad quiebra la unidad y la unidad es raíz del amor. *Así como la unidad es principio de la unión, así el amor con el cual cada uno se ama a sí mismo, es forma y raíz de la amistad* (8).

Solamente nos amamos a nosotros mismos. Y amamos a los demás en cuanto son una prolongación de nosotros mismos (9). Pero no es un amor individualista y vituperable. Es el amor con que las partes se aman para conseguir el bien del todo. Las partes no existen sino para el todo. Cuando se aman a sí mismas y se aman entre sí, es porque aman el bien del todo (10).

Hay tres formas de amarnos a nosotros mismos, dice S. Tomás (11). Una es común a todos los hombres, otra es propia de los buenos y otra es propia de los malos. Todos los hombres aman *naturalmente* su propio ser y su conservación. Desean vivir. Pero los buenos desean vivir según su parte intelectual y los malos según su parte sensitiva. Lo primero es amor ordenado de sí mismo, lo segundo es amor vituperable.

El hombre "interior" —el verdaderamente sabio— se ama espiritualmente, según el intelecto, que es lo más divino y lo que nos asimila a Dios. Cuando nos amamos así amamos nuestra semejanza divina y por consiguiente, aún en lo humano, amamos a Dios. Nadie es más prójimo nuestro que nosotros mismos.

El hombre que se ama así, ordenadamente, según su parte superior y divina, desea para sí el bien de la virtud. Desea vivir como virtuoso. Hace lo posible por conseguirlo. Siente la alegría del recogimiento; porque en la soledad interior saborea la dulzura del bien presente, se goza con la memoria del bien pasado

(7) *In Joann.*, 15, lect. 3.

(8) *S. T.* II-II, 25, 4.

(9) *S. T.* I-II, 27, 3.

(10) *S. T.* I-II, 109, 3.

(11) *S. T.* II-II, 25, 7.

y pregusta la esperanza del bien futuro. Experimenta necesidad de estar solo, en la soledad inviolable y enriquecedora de la persona. Por eso una de las condiciones previas de la amistad es la soledad. El hombre virtuoso —sujeto de la amistad verdadera— vive allí la serenidad de sus apetitos ordenados. Vive en paz y se constituye en pacificador. Por eso el amigo verdadero pacifica siempre.

El hombre “exterior” se ama sensitivamente, según la naturaleza corpórea, que él cree principal en él. Así quiebra la unidad de su persona. Ya no hay orden ni reposo ni paz. Odia el bien del espíritu —sabiduría o virtud— y huye del recogimiento. Porque el recogimiento vendría a ser para él un encuentro desgarrador consigo mismo, con el desorden intranquilizador de sus apetitos enfrentados. Los malos no pueden convivir en sí mismos; necesitan salirse hacia los bienes exteriores. Y como los bienes exteriores dividen, tampoco pueden convivir con los demás. Por eso no pueden ser amigos, ya que el principal acto de la amistad es la convivencia.

En definitiva, lo que se opone a la amistad es el “yo egoísta” —el exterior, el sensitivo, el hombre viejo—. Pero el “yo virtuoso” —el interior, el espiritual, el hombre nuevo— es necesario a la amistad y la funda.

3. Toda amistad es un encuentro consigo mismo en la persona del amigo. Pero no es un encuentro egoísta. Amamos el bien del amigo y su persona, no su utilidad o su deleite. Lo cual es amar con benevolencia. La “benevolencia” es el primer elemento —el más esencial y característico— de la amistad. Los otros dos son la *reciprocidad* y la *semejanza* (o comunicación de vida). La benevolencia significa desinterés. La reciprocidad, amar a quién nos ama. La semejanza, parentesco de almas.

Se llama propiamente amigo aquél para quién queremos algún bien (12). No amamos el placer de su presencia —aunque la deseamos y la agradecemos, la añoramos y la provocamos— sino su persona misma a la cual deseamos todo bien. Si para el amigo fuera mejor el bien de la separación y de la ausencia —un viaje que espiritualmente lo enriquece o un puesto que lo privilegia— se lo deseamos aunque nos duela. Saber arrancarnos del amigo para que triunfe es signo de amistad verdadera. Cuando lo apresamos para que no se aleje, pecamos por egoísmo de utilidad o de deleite.

Sin embargo la *convivencia* es propia y deleitable en la amistad. *El principal acto de la amistad es la convivencia con el amigo* (13). La convivencia surge de la misma naturaleza humana. *El hombre es naturalmente animal político y hecho para la convivencia* (14). La convivencia es una disposición para la amistad; porque produce la comunicación de vidas. Ahonda el conocimiento —la adivinación del amigo— y funde más rápidamente las almas. La amistad

(12) S. T. I-II, 26, 4 ad 1.

(13) VIII *Ethic.*, 5.

(14) IX *Ethic.*, 10.

se funda en la semejanza descubierta o presentida y consiste esencialmente en la fusión fundamental de la personalidad de los amigos: un mismo querer y un mismo no querer. Pero esto supone una larga convivencia y una severa maduración.

Las amistades rápidas —como las de los jóvenes que aman más por pasión vehemente y pasajera que por elección serena y madura— suponen más bien “voluntad de amistad” que amistad misma. La amistad surge recién cuando los amigos se reconocen como mutuamente “amables”. Todo lo demás es una preparación para la amistad. Indica solamente que quieren ser amigos ⁽¹⁵⁾.

Lo que se opone a la convivencia se opone a la amistad. Por eso los “solitarios” —los que no aguantan la convivencia y huyen la conversación— no son aptos para la amistad. Aristóteles enumera entre ellos a los ancianos y a los severos cuya convivencia es demasiado quejumbrosa y llorona. Los ancianos son más benévolos que amigos. Sin embargo la falta de deleite sensible puede ser superada por la delectación espiritual de la sabiduría o de la virtud del anciano. Buscamos su convivencia porque nos enseña y nos hace mejores. En la amistad de los buenos la convivencia engendra siempre perfección: *Los mismos amigos se hacen mutuamente mejores al obrar juntos y amarse* ⁽¹⁶⁾.

Las separaciones largas y totales pueden disminuir y aún quebrar la amistad. Porque la amistad es un hábito que debe ser conservado por la repetición de los actos. Por eso la amistad exige el encuentro, al menos espiritual, con el amigo. La carta, por ejemplo, puede ser un reclamo fundamental de la convivencia; porque es una forma de llamar, de hablar y de convivir con el amigo. Cuando el amigo retorna, la alegría del reencuentro es más profunda.

4. Toda amistad se funda en la semejanza, que es una comunicación de vidas. Sin comunión de vidas no hay amistad. Cuanto más íntima la comunión, más profunda la amistad. *La semejanza es causa del amor*, dice S. Tomás ⁽¹⁷⁾. También: *la semejanza es esencialmente causa de la amistad* ⁽¹⁸⁾. Porque la semejanza emparenta a los hombres y los unifica; en virtud de ella la afección del uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo. El primer paso de la amistad es amarse bien a sí mismo; el segundo es amar al semejante. Lo amamos porque es “quasi alter ego ipse”. Pero la semejanza proviene de que los dos proceden de un mismo principio y forman parte de un mismo todo; porque aman el todo, las partes se aman entre sí.

La conciencia recíproca de esta semejanza engendra el amor mutuo de la amistad. La amistad, en definitiva, es el encuentro conciente de dos amores de benevolencia recíprocos ⁽¹⁹⁾. Es necesaria la reciprocidad de la *benevolencia*,

(15) VIII *Ethic.*, 3.

(16) IX *Ethic.*, 14.

(17) S. T. I-II, 27. 3.

(18) VIII *Ethic.*, 4.

(19) P. PHILIPPE: *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne*, Ed. Angelicum, Roma, 1938

porque puede haber un amor recíproco de concupiscencia,—como el amor sensual de dos novios— que es un egoísmo entre dos. Además esta reciprocidad debe ser *manifestada* —más con hechos que con palabras. Lo que prueba la profundidad de la amistad es el sacrificio.

La *semejanza específica* —que proviene de la comunicación en la misma “forma” humana— funda la *amistad natural*. Los hombres son, en cierta manera muy amplia, amigos los unos de los otros. *Todo hombre es naturalmente amigo de todo hombre* ⁽²⁰⁾. Basados en esta amistad compadecemos a todos los hombres, aunque no los conozcamos, y los ayudamos aunque nos resulten extraños. Hay una semejanza ontológica, substancial, específica, que da origen a la filantropía.

La *semejanza civil* —que es comunicación de vida en los bienes espirituales de la Nación— funda la *amistad política*. No se trata solamente de una semejanza circunstancial que proviene de haber nacido en un mismo país, en una misma región o en una misma ciudad. Se trata, sobre todo, de una aproximación de almas en los conciudadanos. Lo que configura la verdadera amistad política no es la simple defensa de la soberanía nacional, sino la común identificación en la cultura, en la religión, en las tradiciones, etc., que son los bienes espirituales de la Nación. A veces es necesario romper la concordia exterior para rehacer la auténtica comunidad política perdida. En eso se basa el derecho de una revolución justa. Pese a las ideologías diversas hay el amor al todo de la Nación que unifica las partes y pospone los intereses particulares o de grupos. Cuando el egoísmo de los hombres —gobernantes o súbditos— antepone el bien de los individuos o del grupo, se quiebra la unidad de la Nación y se pierde la amistad política. Porque también ésta se nutre del desinterés de los ciudadanos. Sólo así —perdiéndose como parte para reencontrarse en la salvación del todo— tiene sentido dar la vida por la Patria.

Luego viene una semejanza natural más cercana: la de la sangre. Esta semejanza funda la *amistad familiar* (amistad conyugal, amistad paterna, amistad filial, amistad fraterna). Hay un conjunto de cosas —físicas o morales— que hacen más visible y más honda esta semejanza. No es únicamente la sangre. Hay también el temperamento, los intereses, las tradiciones hogareñas, la común educación, etc., que ligan los lazos familiares.

La *amistad conyugal* surge de la naturaleza misma del hombre. El hombre es más “animal conyugal” que “animal político”, porque la sociedad doméstica es anterior y más necesaria que la sociedad civil. Lo que constituye el fundamento de la sociedad doméstica no es tanto la tendencia natural a generar cuanto la inclinación a procurar los bienes de la vida humana. La amistad conyugal va precedida de una amistad de elección; la afinidad de las almas

(20) VIII *Ethic.*, 1.

debe ser descubierta y vivida antes de la unión de los cuerpos. En la convivencia conyugal la amistad de elección se ahonda por la permanente comunicación de vida y de sacrificio. Lo que firma la amistad conyugal son los hijos que son un bien común de ambos. Ahí se da la verdadera comunidad de vida. Por eso la esterilidad voluntaria —que es causa de la separación en el matrimonio— quiebra o debilita la amistad conyugal.

La *amistad paterna* —que va de los padres a los hijos— es más honda, más antigua y más desinteresada que la amistad filial. La amistad de la madre es más profunda y más intensa que la del padre. Los padres empiezan a amar a los hijos aún antes de engendrarlos. Y los aman como “parte arrancada” de sí mismos cuando nacen. Comprenden más la prolongación de sí mismos —y por consiguiente la semejanza— en ellos y el amor es más profundo. La amistad paterna es la más cercana a la dilección con que cada uno se ama a sí mismo. Por eso toda amistad familiar deriva de ella como de su principio.

La *amistad filial* es más nueva y más inquieta. Y es una amistad que va unida al honor: es una amistad con justicia. Como hacia un bien sobre-excelente, como la del hombre con Dios.

La *amistad fraterna* se funda en la raíz común, en la convivencia en la sangre, en la participación en el mismo todo familiar. Cuanto más próximos en edad y en educación, más intensa resulta, ordinariamente, la amistad entre hermanos.

Hay también las *amistades útiles*, que surgen de la comunicación de vida en las empresas económicas. Las amistades *especiales* nacidas de una convivencia circunstancial —muy pocas veces honda y duradera— como la que existe entre los alumnos de una misma promoción o los pasajeros de una misma travesía. La *amistad divina* —caridad sobrenatural— fundada en la comunicación de la misma felicidad de Dios. *La caridad es una cierta amistad con Dios*, dice S. Tomás (21). Es la máxima perfección del hombre. Cuando el amor a Dios es amistad tenemos la caridad. Porque puede haber un amor a Dios mediocre que es una simple utilidad o deleite o una simple benevolencia ociosa. S. Tomás —que conoce bien la psicología del corazón humano y sabe que el sentimiento más noble y más profundo es la amistad— prueba la excelencia de la caridad diciendo que no es un amor cualquiera sino un “amor de amigos”. De la amistad divina surge inmediatamente la amistad humana: al amar a Dios amamos todo lo de Dios. Amamos la semejanza de Dios en el hombre.

5. Pero la verdadera amistad humana es la que surge de la *libre elección* fundada en una semejanza descubierta o presentida: hay los mismos gustos, las mismas maneras de ver, las mismas inquietudes. Verdadera identificación de voluntades: *idem velle, idem nolle*. Esto no quiere decir que los amigos

(21) S. T. II-II, 23, 1.

deban tener siempre el mismo temperamento, la misma formación cultural y las mismas opiniones. La amistad pertenece a la voluntad y la diversidad de opiniones pertenece a la inteligencia. Al amigo puede gustarle la música de Bach o la Metafísica de Aristóteles, y nosotros no entenderlas plenamente. El amigo puede estar dedicado a otras actividades que las nuestras. Pero en el fondo hay una unión indestructible de voluntades. En lo esencial se piensa lo mismo y se quiere lo mismo.

El descubrimiento de este parentesco espiritual con el amigo nos embriaga de gozo, porque presentimos un enriquecimiento mutuo. A medida que la convivencia afectuosa nos abre la intimidad del amigo vamos experimentando la alegría sobria y profunda de nuestra multiplicación y de nuestro reencuentro. Vamos sintiéndonos prolongados. No es una simple delectación sensible y pasajera. Claro que el hallazgo de un amigo y su presencia nos es útil y deleitable. Pero no es esto lo que importa. La alegría que nos causa el encuentro y la adivinación del amigo es la motivada por el bien mismo del amigo: su ser espiritual, su ciencia, su virtud, su santidad. El bien del amigo es nuestro y sus acciones son nuestras. De aquí surge luego —pero sólo secundariamente— la alegría de su presencia y la alegría de la esperanza que es posesión adelantada del amigo.

La amistad elegida es más profunda y realizadora que la amistad familiar. La amistad familiar es más inmediata y estable porque es más natural ⁽²²⁾. Pero la amistad elegida es más honda y desinteresada. Se funda en el parentesco de las almas que es más unificador que el de los cuerpos. Por eso esta amistad es rara y con pocos. No puede el círculo de los amigos ser muy amplio. Y aún en el círculo reducido la intimidad es con uno, con dos o con tres. Y siempre hay uno —“el amigo”— con quien más se convive, cuyos triunfos se comparten, cuyas penas se compadecen, cuyos secretos se adivinan y que es verdaderamente “alter ego ipse”.

Frente al amigo verdadero la amistad nos impone estos dos movimientos de convivencia: a) *llamar* rápidamente al amigo para comunicarle nuestros bienes más tardíamente para contarles nuestros males; b) *ir* prontamente, sin ser llamados, para aliviar su desgracia; acercarse remisamente para pedir sus beneficios.

Una ley de esta amistad verdadera es la sinceridad. A la amistad se opone la *adulación* ⁽²³⁾. Es verdad que la amistad exige convivencia deleitable. Pero la amistad auténtica no teme contristar al amigo para evitar un mal o promover un mayor bien. Los que adulan son incapaces de tener amigos.

(22) S. T. II-II, 26, 8 ad 1.

(23) S. T. II-II, 115.

6. No toda semejanza engendra amistad, sino la semejanza descubierta en la convivencia. *Mutua redamatio non latens*. Pero hay veces en que la semejanza es sólo "presentida". Surge entonces el amor y el amor, a su vez, engendra conocimiento. S. Juan dice de Dios que "el que no lo ama no lo puede conocer". La amistad supone un conocimiento previo del amigo; pero el conocimiento verdadero, el más íntimo —el que se convierte en una especie de adivinación del amigo— es el que surge de la misma convivencia. El amor tiene una profundidad mayor que la inteligencia. La amistad supone un previo conocimiento de "lo amable" —de lo semejante, de lo nuestro— en el amigo. Entonces nos acercamos al amigo porque lo amable —que puede ser su ciencia, su talento o su virtud— nos resulta útil y deleitable. Así nos acercamos al maestro para que nos enseñe o al santo para que nos perfeccione. Pero a medida que convivimos con ellos descubrimos que lo verdaderamente amable es la persona misma del maestro o del santo y entonces la amistad se hace simplemente honesta. La raíz del verdadero conocimiento es la convivencia.

Tampoco es necesaria una semejanza total. Es cierto que la amistad consiste en una especie de igualdad. Pero puede darse una igualdad proporcional entre desemejantes. Basta una semejanza analógica ⁽²⁴⁾. Entre el padre y sus hijos, entre el maestro y sus discípulos, entre Dios y el hombre, puede haber una amistad de *excelencia* o *sobreabundancia*. La reciprocidad es sólo proporcionalmente igual porque supone el respeto de una dignidad y el reconocimiento de una primacía. Cuando la distancia es muy grande y falta la analogía la amistad se pierde. Con los muy sabios y muy virtuosos no podríamos tener amistad sino en la condición de que nos elevaran con ellos en la virtud o en la sabiduría. De otro modo los perderíamos como amigos.

7. El elogio más grande de la amistad lo hicieron Aristóteles y S. Tomás. Aristóteles cuando dijo *que no puede el hombre vivir sin amigos*. Entre las cosas necesarias para la vida humana *lo principalmente necesario es la amistad* ⁽²⁵⁾. S. Tomás escribió en la Suma: *Necesita el hombre para obrar virtuosamente el auxilio de los amigos, tanto en las obras de vida activa como en las de vida contemplativa* ⁽²⁶⁾.

El más noble de los sentimientos humanos es la amistad. El más grande de los valores creados es el amigo. S. Tomás prueba por ello que la "susurración" (hablar secretamente mal del amigo a su amigo con intención de quebrar la amistad) es un pecado más grave que la detracción y la contumelia. Porque el daño que se infiere al prójimo es mucho más grave, ya que se le priva

(24) VIII *Ethic.*, 7.

(25) VIII *Ethic.*, 1.

(26) S. T. I-II, 4, 8.

de un bien mayor. El amigo vale más que la fama. La fama es sólo una disposición para la amistad ⁽²⁷⁾.

Hay momentos en que la presencia del amigo nos es particularmente necesaria: cuando hemos triunfado y cuando sufrimos. *Nadie puede soportar la tristeza solo por mucho tiempo. El mismo bien honesto, en cuanto supone esfuerzo y tristeza, exige la presencia del amigo* ⁽²⁸⁾. Cuando la amistad es muy honda el amigo revela sus penas. Pero lo hace con timidez, porque no quiere causar el mal de su amigo volcándole sus tristezas. Es propio de ánimos "afe-minados" —muliebriter dispositi— deleitarse en tener amigos angustiados. Pero es propio del amigo adivinar las penas y acudir a compartirlas sin ser llamado. En estos casos —cuando el dolor es muy hondo— vale más la simple convivencia silenciosa que las palabras de fórmula. Alivia más la presencia silenciosa del amigo que cien discursos de condolencia.

Pero la perfección de la amistad aparece, sobre todo, en la plenitud de la dicha. "El hombre feliz necesita de amigos", escribieron Aristóteles y S. Tomás. No se trata de una necesidad útil o deleitable. El hombre virtuoso —el perfecto— tiene en sí mismo la suprema razón de su dicha. Pero necesita tener alguien a quien hacer el bien. Es una exigencia de su riqueza interior y de la perfección de su operación virtuosa. Por eso, como decíamos al principio, la amistad verdadera es un privilegio de los perfectos. Y es, por lo mismo, un signo de perfección.

Para la imperfecta felicidad de la tierra —hecha con lágrimas y con esfuerzos— nos es imprescindible la gozosa presencia del amigo que nos alivia y nos sostiene, nos eleva y nos perfecciona. Su hallazgo constituye, entre las miserias del tiempo, la más invendible riqueza. Entre los gozos accidentales de la gloria S. Tomás coloca el reencuentro con el amigo ⁽²⁹⁾.

La felicidad perfecta consiste en la visión intuitiva de Dios. Allí encontrará el hombre la plenitud completa de su perfección. Esencialmente no hace falta más para la beatitud. Pero el complemento de la felicidad exige todavía la presencia inamisible del amigo. Puede la muerte quebrar temporariamente una amistad. Pero en el surco abierto de la herida se ha sembrado el encuentro definitivo. La suprema perfección de una amistad se alcanza, entonces, en la eternidad. Allí se logrará la máxima semejanza y la más indestructible convivencia.

EDUARDO F. PIRONIO
Profesor del Seminario Mayor
de Mercedes (Bs. As.)

⁽²⁷⁾ S. T. II-II, 74, 2.

⁽²⁸⁾ VIII *Ethic.*, 6.

⁽²⁹⁾ S. T. I-II, 4, 8.

AMERICA BIFRONTÉ *

I. AMÉRICA ORIGINARIA

La mínima entidad de América

No es posible una fría y universal definición de América, ni aun una mera descripción que intente presentarse como definitiva. Es cierto que lo que acabamos de decir parece una cosa obvia. Y en realidad lo es. Pero casi siempre las cosas obvias son las que primero se olvidan.

América se nos presenta con el mínimo de entidad que hemos descripto en la primera parte de esta obra; simplemente está ahí como un ser dado del que puedo o no tener conciencia; puedo o no tener conciencia de la presencia de América como puedo o no tener conciencia de la patencia del ente que está en mí y delante de mí. Según vimos, muchos nacen y mueren sin que jamás hayan tenido conciencia de la presencia del ser que son y de lo que hay además de ellos. Para tal género de hombres, la presencia del ser es una presencia ignorada, una presencia muda de cuyo llamado no se hacen jamás cargo. América tiene (según iremos viendo luego) todos los caracteres de una cosa simplemente ahí presente y nada más. No es nada más que eso: pura presencia en bruto; es ser en bruto que a muchos americanos ni siquiera se ha revelado como una simple presencia, como un ser en bruto que nada dice porque no les es patente. América permanece muda para ellos y por eso ellos no pueden saber nada de ella. América no dice *nada*. Está allí y nosotros en ella. Ella me constituye en cuanto americano y soy en ella; pero, en general, es una presencia muda que nada *dice*. Por lo menos nada dice que pueda significar una revelación de algo universal. Pocas cosas como América se comportan como una individualidad clausa y muda. Pertenece aun al estrato del ser en bruto, mudo, allí estante

(*) Este ensayo continúa y concluye lo ya publicado en el número extraordinario de SAPIENTIA, 39-40, con el título *Desolación del filósofo en la Argentina* y ambos (más una *Nota sobre bibliografía*) forman un pequeño volumen que con el título *Desolación del filósofo en América* será publicado, Dios mediante, por una editorial de Tucumán.

como simple presencia que nada dice de sí misma. Sólo para unos pocos comienza a tener cierta patencia que la torna inteligible en alguna medida.

Pero, por otra parte, sabemos que quienes han intentado develar el secreto de la entidad de América, en general han fracasado. Por dos causas: Primero, porque el simple ser en bruto aun no fecundado por el espíritu, solamente permite un acercamiento rudimentario, como de niño. Segundo, porque si intentamos encontrar en América una especie de diferencia específica para definirla universalmente, de nuevo fracasaremos desde el momento que nada universal como tal nos ha dado un continente que todavía no sobrepasa el humilde estrato del ser en bruto. Pocas cosas hay que puedan titularse americanas y universales a la vez, como si hay muchas cosas que *son* europeas y universales a la vez hasta tal punto que tienden a confundirse lo universal con lo europeo. Todo lo europeo es universal; mientras que todo lo americano se presenta siempre como lo absolutamente individual. Y no el sentido común y diario del término individual, sino en el sentido más profundo de ser en bruto, de aquél del que sólo podemos decir que está presente y nada más. Apenas si a nosotros nos es posible decir algo de América. Y cuando lo hacemos, consciente o inconscientemente, lo decimos por medio de una secreta referencia comparativa a Europa. En efecto, Europa nos pone en evidencia la radical mudez de América y la clara inteligibilidad de Europa nos hace comprobar como en un negativo la oscuridad muda de América. Es que Europa es el continente del ser abierto y total fecundado por el espíritu; en donde el ser no es mudo sino patente porque devela al hombre europeo la otra presencia de lo inteligible de sí mismo y lo pone en el camino siempre seguido y nunca alcanzado del Ser en total. Europa es el continente que vive en esta persecución jamás acabada del ser total del que algo vislumbra en el claro llamado del ser inteligible. Europa vive como en lo propio en el filo estrechísimo y claroscuro del ser inteligible y del ser total. Únicamente esta situación privilegiada de Europa que comienza con los griegos y su descubrimiento de la *physis*, ha hecho posible la civilización occidental. América, por el contrario, lejos de ser el continente de lo inteligible que supone la fecundación por el espíritu, es el continente del ser en bruto aún no fecundado por el espíritu. Por eso, América para los mismos americanos, en general, es un *continente mudo*. Lo universal europeo que evidentemente hay en ella, es sólo yuxtapuesto a América y no puede penetrar en ella sino a costa de heroica perseverancia hasta producir una develación del ser inteligible que permita vislumbrar la presencia viva del ser. Esto parece necesario como único medio para el desarrollo de una cultura en América y de América.

Si nos fijamos bien, el ser en bruto, o sea, la simple presencia del ser que se mantiene como tal, pero sin *decirnos* nada todavía, se comporta —respecto de nosotros— como un cuasi no-ser o, si quiere, como un conato de ser; no es que neguemos ahora la absoluta objetividad del ser; sino que volvemos a afir-

mar lo dicho anteriormente desde otro punto de vista: Lo que simplemente es, es como nada para nosotros si no nos hacemos cargo de su presencia. Si no nos es patente. A lo sumo se comporta como un conato de ser en el sentido de su propia posibilidad de ser para nosotros patente y de abrirse para la fecundación por el espíritu. Es pues el ser que simplemente está ahí mudo, como si no - fuera para nosotros; *como si nada*. En ese sentido decimos que América es un conato de ser, o mejor, que lo americano como tal es un conato de ser, pura posibilidad de ser o, equivalentemente, puro ser mudo no patente aun para el espíritu. Lo americano como tal, al menos para la generalidad, se mantiene en la pura presencialidad muda que es como nada. Dejará sin duda —y más que ninguna otra cosa— amplio campo para las divagaciones de la fantasía o los sentimientos (Vasconcellos), pero no permitirá muy fácilmente ser penetrada por el espíritu hasta sus estratos más profundos. Así como esta mesa no tiene conciencia de mi existencia, así el americano, por mucho que hable y divague sobre América, no tendrá conciencia verdadera de aquello en que consiste la real existencia de lo americano como tal. Lo americano todavía se presentará a sus ojos como una ausencia, o como una impenetrable entidad que simplemente está ahí sin decirle nada. Se comportará (y en la mayoría de los casos ni eso siquiera) como un *conato de ser*. Y como él mismo y yo mismo participamos desde la raíz de América porque nosotros *somos* América, no podremos saber ni siquiera lo que somos en cuanto americanos. Participamos de esta entidad muda y estante de América. En definitiva, todo lo americano, yo mismo, tú, él, el mundo, el cosmos, todo, participamos de esta primigenia y originaria oscuridad entitativa de América.

Originariedad de América

Naturalmente que nuestro análisis no puede quedar ni debe quedar en esta primera comprobación que no es tan desoladora como pudiera parecer. Proclamar lo originario de América no significa adoptar una actitud de negatividad irreflexiva, sino un esfuerzo para determinar objetivamente lo que América *es*. El solo hecho de que haya ahora americanos que intentan esta visión exacta de América sin falsos pudores por nuestra radical pobreza, es indicio seguro de un primer rompimiento de la mudez entitativa de América. Mientras este trabajo no se haya hecho y mientras no tome conciencia el americano de esta verdad, seguirá engañado con la falsa grandeza de América, como los argentinos que todavía creen ingenua y sentimentalmente en una ridícula “civilización argentina” o cosa por el estilo. Este paso, aunque pueda ser doloroso para muchos, debe ser dado. Si estamos desnudos, no nos creamos entonces vestidos de etiqueta. Veamos pues lo que somos. Por pobre que sea.

Hemos dado la denominación de *originario* al estado del ser en bruto; porque es lo primero que nos es dado. En ese sentido, América como tal, tomada como ser en bruto que aun no ha superado en general tal estadio, es *originaria*. Y esta denominación puede asimilarse naturalmente a la de *antigüedad* porque lo originario como tal es lo más antiguo, lo situado en los comienzos, en los orígenes. En los orígenes de la ontología está la presencia muda del ser en bruto, develada por el espíritu después y penetrada luego hasta los meandros más profundos del Ser. Pues bien: América es originaria en cuanto se sitúa en el primer estrato de la presencia del ser o, lo que es igual, en los orígenes previos a la fecundación por el espíritu: en la "antigüedad" del ser presente no develado todavía. Es una especie de pura *physis* como lo que sale o surge desde sí mismo en el sentido heideggeriano del término. Claro que distorcionamos un poco el término "antigüedad"; por eso preferimos utilizar el de *originariëdad*; América pues, es el continente originario; América es originaria. No se confunda con el sentido vulgar del término originario, aunque aun así no se opone a lo que queremos expresar aquí; pues si lo originario es solamente aquello a partir de lo cual comienza una cosa, la simple presencia en bruto del ser es presencia originaria pues necesariamente se ha de partir de ella para la construcción de una ontología. América es así originaria. Podríamos agregar más: Cuando se dice por ejemplo, como lo han hecho varios, que América es antigua, informemente antigua, se está refiriendo siempre a esta América originaria que no lo es *todo* como no tardaremos en comprobarlo cuando hablemos del "descubrimiento" de América. Por ahora bástenos con haber presentado este estrato fundamental de América de la que no pretendemos dar una "definición" imposible: Situada en la muda presencialidad del ser, América es el continente originario.

Esta es la América no descubierta todavía. Vétéroamérica si se quiere, utilizando el término "vieja", "antigua", "originaria", en el sentido especial que hemos determinado ya. Luego veremos si es posible hablar de (si existe) una América descubierta, nueva, en el sentido de que haya superado aunque sea débilmente y en algún aspecto por lo menos, la mera presencialidad muda del ente en bruto. Esta sería una América que emergiendo de la pura presencialidad se opondría a la América antigua, originaria, pero que la supondría necesariamente. ¿Hay pues un descubrimiento de América?

II. DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

El acto de des-cubrimiento del Ser

El simple hecho de que la presencialidad muda deje de serlo, implica un descubrimiento de lo que está oculto tras el ser como presencia en bruto. Mientras el ser como presencia muda es como nada para el hombre (en realidad es verdaderamente nada para él) no sospecha lo que hay de inteligible y universalizable en él y mucho menos, por cierto, no sospecha la misteriosa presencia del Ser - total del que sólo puedo poseer algo cada vez más hondo por una secreta con-vivencia con él. La simple presencia muda encubre y guarda celosamente lo que hay más allá de sí misma y solamente se abre y se des-cubre a la inteligencia que interroga buceando en ella como respuesta al llamado del Ser - total. Mientras este velo de la mudez entitativa se interpone entre el posible cognoscente y el ser, es como si nada. Es preciso que la entidad muda sea rasgada por la inteligencia que des-cubre lo inteligible (que es como decir lo "entendible"); de él y vislumbra en el mismo acto la última Presencia que es la del Ser. Entonces, y por lo pronto, llamamos des-cubrimiento a esta revelación que permite la emersión del ser del que podemos abs-traer la fina arista de la inteligibilidad en primer término. Des-cubrir, por lo tanto, es romper la muda clausura de la entidad simplemente estante y en bruto, como se da en su originaria presencia; entonces, lo no-cubierto, es decir, lo des-cubierto, es una presencia que ya no es muda, sino que nos *dice* lo que *es*; ser pues descubierto significa un emerger de las oscuridades originarias; pero tal emersión no es cosa sencilla y puede necesitar un ejercicio de centurias. El des-cubrimiento del ser no es nada automático y que ocurre como por encanto y porque sí; es resultado de un esfuerzo heroico por des-cubrirlo que nace desde el momento en que se toma conciencia de la presencia del ser en bruto; cuando se toma conciencia de ésta, es decir, cuando se tiene la *patencia* de la presencia del ser que simplemente está ahí, entonces puede nacer simultáneamente el esfuerzo que pugna por des-cubrir lo que tal patencia guarda detrás de ella. Pero no se crea que este intento de des-cubrir "sabe" de antemano lo que des-cubre; no habría entonces verdadero descubrimiento; de ahí que la tarea de la filosofía deba recomenzar siempre desde las raíces para reiniciar este acto fundamental de des-cubrimiento del ser, condición previa de toda verdadera filosofía. Como decíamos, este esfuerzo puede demandar siglos; y, de hecho, así ocurrió con la cultura greco-europea; son los jónicos los primeros griegos que intentan el des-cubrimiento del ser. Mientras el ser era una presencia muda, no podía nacer para ellos ni para nadie la filosofía; no había *admiración* ante las cosas; *admiración* nacida por el simple hecho de la existencia de las cosas; mientras

el hombre no se admira que haya cosas, que haya cosas que son, no puede haber filosofía porque no hay una interrogación por lo que *es*. Pero para que esta admiración y esta interrogación sean posibles, es necesario que el ser mudo haya dejado de serlo; es pues preciso que exista una conciencia de la presencia de este ser que nos llama desde las oscuridades de la realidad. En este momento nace la *respuesta* que funda la filosofía. Pero, como decimos, esto puede requerir siglos. Para los griegos fué la *physis* como fuerza que emerge y se sostiene de sí misma, el punto de partida de su progreso que alcanza en Platón y Aristóteles su punto culminante. Aquí, el mundo griego, desde los jónicos, comienza a ser fecundado por el espíritu; el mundo originario "antiguo", deja de serlo y des-cubre el tesoro que guardaba escondido, reservado para aquéllos que tuvieran oídos para escuchar el fino llamado del ser y fuesen capaces de des-cubrirlo. Esta fecundación por el espíritu (con todas las variantes que se quiera encontrarle) no es siempre ni puede ser idéntica en el sentido de que su progreso sea indefinido. El mundo primitivo originario, pugnará siempre por cerrarse de nuevo, por ocultar, por cubrir lo des-cubierto a medias; y el mundo des-cubierto deberá ser retenido —por un esfuerzo constante del espíritu— en estado de des-cubierto para penetrar más y más en él. Entre el mundo de lo cubierto, de lo velado, de lo puramente originario que es la presencialidad muda, y el mundo des-cubierto por el espíritu, habrá siempre una tensión, un tironeo: lo puramente originario, sin embargo, puede quedar en cierta manera vencido del todo por un largo ejercicio de des-cubrimiento del ser; es lo que ha pasado en Europa, país que vive de la constante novedad del ser siempre des-cubierto por un espíritu al que es connatural el acto de de-velamiento del ser. Los oídos de Europa son finos y penetrantes como los modernos detectores de sonidos y saben escuchar los profundos rumores y las corrientes subterráneas.

Europa, continente del espíritu

Es cierto que hay épocas en que parece apagarse hasta morir casi el llamado del ser; en realidad, no es que el ser no siga ejerciendo su vocatio, sino que los hombres han caído en sordera o se han encerrado en el ámbito estrecho del ser como presencia inteligible. Pero en Europa, el mismo olvido del ser como presencia viva, nos dice a las claras de la fecundación previa por el espíritu que nunca se ha perdido del todo. Europa es el *continente del espíritu* o, si se quiere, es el continente de la revelación del ser como presencia total. Esta presencia siempre está actuante en Europa desde la preocupación jónica por la *physis*, desde las intuiciones de Parménides o Platón, desde la visión de la Verdad en Agustín. Lo que queremos destacar pues no es otra cosa que ésto: Las mismas épocas de decadencia del espíritu de Europa no logran borrar el

trabajo de des - cubrimiento del ser llevado a cabo durante siglos. Observemos que la clausura del espíritu en el mero ser inteligible suele ser una de las formas más sutiles de decadencia filosófica y, en general, de decadencia de la cultura. Cuando simplemente nos basta con abs - traer de las cosas, de los entes presentes, el margen de inteligibilidad universalizable, sin que nos hagamos cargo de lo que se omite (que es casi todo), entonces nos reducimos al ámbito de los conceptos como formas rígidas no re - vitalizadas por el contacto profundo con el Ser; el pensamiento filosófico se reduce entonces a la mera formulación más o menos hábil de fórmulas vacías como aconteció (caso típico) a la Escolástica del siglo XIV o a algunas corrientes idealistas modernas decadentes. Pero, según hemos escrito en la primera parte de este trabajo, la presencia del ser inteligible es una emersión que se autosostiene pero a partir del Ser - total. He aquí pues el significado profundo que hemos encontrado al acto de des - cubrimiento. Europa es el continente del espíritu que des - cubre.

Descubrimiento de América

Ya es hora de plantearnos nuevamente el interrogante: ¿Hay pues un descubrimiento de América? Lo que hemos analizado hasta ahora es aquella América que denominamos originaria, "antigua", la América no fecundada por el espíritu pero a la que es necesario suponer en la base de todo descubrimiento. En realidad América originaria es casi toda América pues en rigor apenas si en algo ha sido descubierta. En cuanto América comienza a abandonar su mudéz absoluta, en cuanto comienza a dejar de ser una entidad simplemente estante, ha comenzado a ser des - cubierta. Des - cubrir América significa entonces romper su originariedad primitiva y abrir el camino de la América nueva, de neoamérica. Lo que es realmente difícil determinar, si no imposible, es si América ha sido y hasta donde ha sido des - cubierta. América permanecía oculta, cubierta bajo la clausura de su entidad muda y la absoluta virginidad de este continente se encuentra evidentemente en la América indígena que es *nada* para el espíritu. La América totalmente originaria es la América anterior a Colón, Véteroamérica, la primera cara de América, la América primitiva, inexistente para el espíritu que devela el Ser. Esta América es —si se nos permite la comparación— correspondiente a un estadio anterior al descubrimiento de la *physis* por los griegos ⁽¹⁾. El primer contacto del hombre no americano con estas tierras no significa necesariamente que haya habido des - cubrimiento en el sentido profundo que aquí asignamos al término; si es cierto que los vikingos

(1) Nótese que sostenemos que lo americano no emergido todavía, es decir, lo originario, es anterior al descubrimiento griego de la *physis*; esto distingue netamente nuestra posición de la del profesor Nimio de Anquín quien sostiene que un filosofar americano se sitúa en un presocratismo primitivo (*El ser visto desde América*),

llegaron a América antes que Colón, para ellos no hubo des-cubrimiento; simplemente toparon con una presencialidad muda y nada más. Pero en tanto que un solo hombre se hace cargo de esta presencialidad, en tanto un solo hombre posee la patencia de esta cosa allí presente, sea un continente nuevo, una isla, o cualquier otra cosa, entonces ese hombre ha llevado a cabo un primigenio des-cubrimiento de América. De las oscuridades de Véteroamérica emerge por primera vez América; o, lo que es más correcto, de las oscuridades del ser en bruto, emerge por el acto de des-cubrimiento, *América*. Emerge o nace América para el espíritu. En ese sentido, Cristóbal Colón ha des-cubierto América.

Tenemos así frente a frente la muda presencia entitativa y un emerger larvado todavía a partir del instante en que es rota la presencialidad clausa del ser en bruto. Es decir, América originaria frente a América des-cubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente, sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente sucionada por aquélla. Porque América des-cubierta es apenas un atisbo que nace con Colón pero que es necesario proseguir hasta develar las napas esenciales de América. América desde ese momento se comporta como una entidad bifronte, una opaca y clausa, abisal, y otra queriendo apenas emerger delante de ella. América, en ese sentido, se sitúa en los momentos preliminares al descubrimiento griego de la *physis* y pugna como en dolores de parto por romper su primitivéz radical.

Y téngase en cuenta que el des-cubrimiento de América no es un descubrimiento a lo griego, sino un descubrimiento del espíritu cristiano. América es de-velada cristiana y debe emerger así del seno oscuro de su originariedad. No en vano el Descubridor llevó a cabo su acto en cuanto cristiano. Fué descubrimiento cristiano.

III. ANTIGÜEDAD Y NOVEDAD DE AMÉRICA

Dos modos de ver la antigüedad de América

Si nos situamos en la línea de Martínez Estrada que, en el fondo, es la de Keyserling con algunos toques de totemismo freudiano, América es antigua, no con la antigüedad originaria a que hemos venido refiriéndonos, sino con la antigüedad absoluta de lo totalmente anterior; en el sentido de anterioridad casi geológica, completa. Para este autor argentino (literato, no filósofo), el mundo americano anterior a Colón y el mismo mundo americano actual, al menos en gran parte, es "la tierra del Terciario". No tiene más ojos que para la América originaria y muda de la pura presencialidad entitativa. Escogemos uno de sus textos: "Era ese un mundo completo, antes del Descubrimiento: al mundo

americano, el más antiguo, sin acumular la experiencia, sin amasarla con levaduras externas, sin encauzar en una dirección fija la resultante de sus energías. En términos generales, era un área botánica y geológica, detenida antes de que se abriesen los horizontes de la Edad de Hierro. Lo que ya había desaparecido en otras regiones, lo que en otros parajes se había transformado y puesto al servicio de la inteligencia, aquí conservaba su telúrica virginidad y su carácter mecánico de ensayo siempre repetido. Estaban intactos, cuando llegaron las carabelas, los hombres del Pleistoceno, con sus industrias de la Edad de Piedra y sus idiomas de la Edad de Bronce" (2). El llegar Colón y los suyos a estas tierras significaba entonces un "retroceso" en el tiempo, un paradójico ir hacia atrás. Luego, no somos ni un pueblo nuevo ni vivimos en un cosmos nuevo.

Frente a la posición de los que sostienen la radical antigüedad de América, se yergue otra que sostiene también la antigüedad de América pero por razones contradictorias a las de los primeros. Tomemos como ejemplo a Wagner de Reyna quien sostiene que es inapropiado el adjetivo *nuevo* aplicado a América, como Nuevo Mundo: "Nuevo Mundo. ¿Por qué *nuevo*? Colón lo descubrió y no lo inventó; cuando él vino, aquí estaba... *Nuevó* pues es el conocimiento de los europeos, en la noticia de la cultura. Algo fácil es esta interpretación de *Nuevo Mundo*. ¿Por qué *Mundo*? ¿Acaso no forma una unidad geográfica con el otro —el Viejo— y lo vinculan a él mil lazos comerciales, migratorios y del espíritu, desde que comenzó a ser eso: Nuevo Mundo? ¿O es —a pesar de todo ello— algo para sí, como una esfera propia, aislada por mares y tiempos, contrapuesto al Mundo de siempre, antagónico enemigo? Presuntuosa es esta interpretación de *Nuevo Mundo*. El sentido de estas dos palabras es otro: América es espiritualmente el mismo Viejo Mundo, pero remozado: es nuevo no porque sea distinto del otro sino porque en él se continúa, prolonga y florece la ancianidad vigorosa de la misma cultura. Es Mundo por no ser parcela, sino el mismo todo en su mueca forma, arraigada en la de antaño, hija legítima, ya adulta, y ahora hermana de su madre" (3).

Como vemos, hay dos maneras de considerar a América como antigua. Ya como simple antigüedad insuperable y desesperada, continente refractario a lo europeo como tal, posición que entraña una negación radical de la obra de la Fe en América y, naturalmente, de España; y otra bastante extendida como la de Wagner de Reyna que sostiene la antigüedad de América únicamente porque, en definitiva, para él, América es Europa; Europa joven, remozada, pero Europa siempre. Si nos fijamos bien, Martínez Estrada tiene puestos los ojos en América originaria, en la entidad muda de América dada en su puridad en

(2) *Radiografía de la pampa*, pág. 83, edit. Losada, Bs. As., 1953.

(3) *La filosofía en Iberoamérica*, págs. 59-60, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 1949.

América anterior al des-cubrimiento. Martínez Estrada sólo ve la América abisal (tan vigente, tan lacerantemente presente todavía) y desespera de una América distinta. Wagner de Reyna en cambio no ve la América originaria; solamente niega todo lo anterior; América no es más que Europa. No tiene ojos más que para América des-cubierta europeamente. Pero este aspecto de América es tan efímero que nos parece que Wagner de Reyna habla de casi nada. Como se ve, estas dos actitudes contradictorias no hacen más que mirar con exclusividad una de las dos caras de América. Uno, sólo ve la América originaria; el otro, sólo la América descubierta.

Esta pugna de la América originaria y la emersión tímida de la nueva América (que no es idéntica a Europa, que no es europea aunque no se oponga a ella) nos permitirá explicar las muchas paradojas de nuestro continente.

América velada contra el espíritu

América originaria tiende siempre a devorar, como por una succión, la emersión, por mínima que sea, de la América de-velada, que es, en definitiva, la verdadera América. Porque América originaria es como nada. América comienza a *ser*, cuando es de-velada como tal. América originaria tiene la mudez pétrea de lo primitivo y clauso. *No existe* para el espíritu aunque exista como ente. Simplemente no es. Comienza a ser con el acto de des-cubrimiento. Pero no se crea que estas relaciones entre la América originaria y la América de-velada son relaciones pacíficas. América originaria tiende a succionar lo que ha emergido de ella, tiende a fagocitar todo lo que ha sido descubierto. Esta lucha es tan encarnizada y sobre todo tan inextricable que para ojos inexpertos no es posible distinguir con claridad qué es lo que pertenece a América originaria y qué a América des-cubierta. Esta inextricable pugna hace que muchas veces desaparezca lo emergido de modo que vuelve a reinar en toda su inconsciente y sorda barbarie el mundo primitivo; se vuelve con un furor abisal a estadios perdidos en las obscuridades anteriores a la *physis* y aun anteriores a las cosmogonías más remotas. Por el contrario, a veces el esfuerzo anónimo de des-cubrimiento del espíritu sobre esta América originaria, logra mantener el des-cubrimiento y sostener el acto, y así nacen aisladamente y en medio de *agonía heroica*, los islotes de cultura auténtica de América. Pero, generalmente, la succión de América originaria logra arrebatar esta conquista del espíritu y hasta hacerla desaparecer por completo. De ahí esta angustiante inestabilidad de toda obra de cultura en nuestra América; grandes obras iniciadas con pujanza semejante al espíritu europeo, de pronto se quiebran y desaparecen, o simplemente basta que desaparezca su iniciador para que lo comenzado se esfume diluido entre los miasmas de América originaria. De ahí también que la misma cultura europea que se importa y hasta la Religión

adoptan una forma bastarda cuando no desaparecen. Los hombres cultos (en estos países de pseudocultos) han de hacer milagros para mantener las pocas obras de auténtico valor espiritual sin que sea destruido por el medio ambiente que por completo pertenece a la América velada. El americano que ha descubierto América, es decir, aquél para quien existe el llamado del ser, para quien América no es una presencia muda, deberá pasar de la desesperación y del fracaso; al entusiasmo de la obra emprendida de la que dejará incluso muestras de genio para caer de nuevo en la lacerante sensación de la derrota sin salida posible. En otras palabras, del triunfo que suele parecer perdurable sobre la América originaria, se pasará a la sensación de haber sido deglutidos por ella cuando menos lo esperábamos. Y la lucha comenzará de nuevo, para caer de nuevo y para comenzar de nuevo, si no nos dejamos, cansados ya, devorar para siempre.

El fino instinto del poeta suele penetrar a veces en este mundo abisal que nos rodea y acosa por todas partes y hasta sentirá a veces un rechazo fundamental de todo lo que se ha yuxtapuesto a la América originaria bastardeado por la succión implacable de la tierra velada; a Cristóbal Colón dirige Rubén Darío las dolorosas estrofas: "¡Plugiera Dios las aguas antes intactas / no reflejaran nunca las blancas velas; / ni vieran las estrellas estupefactas / arribar a la orilla tus carabelas!". Y llegará a preferir la pura América originaria, con toda su sorda primitividad virginal, a las formas bastardeadas que nos proporciona la pugna entre América originaria y la América que quiere emerger desde sí misma: "Libres como las águilas, vieran los montes / pasar los aborígenes por los boscajes, / persiguiendo los pumas y los bisontes / con el dardo certero de sus carcajes". Pero hay más; como luego veremos, la misma Fe encontrará no solamente el pétreo rechazo del medio originario (ya que para que viva auténticamente es preciso que se rasgue la clausura originaria) sino que en esta tensión se bastardeará ella misma, como el arte, la cultura, la sociedad y la política; todo se encontrará bastardeado desde la raíz: "La cruz que nos llevaste padece mengua; / y tras encanalladas revoluciones, / la canalla escritora mancha la lengua / que escribieron Cervantes y Calderones. / Cristo va por las calles flaco y enclenque, / Barrabás tiene esclavos y charreteras, / y las tierras de Chibcha, Cuzco y Palenque / han visto engalonadas a las panteras. / Duelos, espantos, guerras, fiebre constante / en nuestra senda ha puesto la suerte triste: / ¡Cristóforo Colombo, pobre Almirante, / ruega a Dios por el mudo que descubriste!".

Catolicismo americano

Pero entonces ¿a qué se reduce la obra misional de España si América es lo originario? La Fe venida con los misioneros posibilitaba la verdadera enervación de América nueva, es decir, de América des-cubierta por el espíritu. Sin embargo, el Catolicismo se ha de sostener a costa de la lucha, de la agonía constante contra el terrible poder de succión de América originaria que tiende a hacer desaparecer o a vaciar de contenido el Catolicismo. ¿Será esa la causa por la que el Catolicismo en América tiende a adoptar formas de pura exterioridad más o menos farisaica en las que queda excluida absolutamente toda interioridad? Pero lo que hace al cristiano es no una definición abstracta, ni un Dios frío considerado como término de una metafísica, sino una Cosa, una Persona *presente* en su interioridad; *realmente* presente. No hay pues Catolicismo sin esa inefable presencia y si se resuelve la religión en un juego formal de exterioridad pura; naturalmente que no queremos sostener aquí nada menos que la inoperancia de lo exterior de la religión. Nada de eso. Lo que nos interesa destacar es simplemente la ausencia de interioridad como fenómeno común del cristianismo americano. Hablemos con sinceridad: de hecho, el cristianismo como cosa vivida hasta las últimas consecuencias es muy reducido en América como si tal cosa dependiera de una larga decantación por el espíritu que no se ha producido todavía como en Europa y que permite que lo puramente elemental tienda, cuando no a hacerlo desaparecer, a bastardearlo en formas espúreas. Lo que decimos puede parecer muy grave; y sin duda lo es, sobre todo porque es la verdad cruel. América es des-cubierta católica desde el primer acto de des-cubrimiento, desde el primer momento de irrupción del espíritu; pero tal acto debe ser mantenido a costa de un sacrificio constante si no se quiere ver desaparecer poco a poco lo esencial de la obra misionera.

El progreso del Catolicismo en América depende esencialmente de un progreso en interioridad, simultáneo con el progreso del acto de revelación de lo puramente originario por el espíritu; fuera de esto no es posible otro camino. Para que la Presencia más íntima que lo más íntimo del hombre sea cada vez más verdadera en el americano, es necesario que el espíritu mantenga su señoría sobre el medio. De lo contrario, seguiremos viendo cómo nuestra cobardía o la simple ineptitud se presenta como prudencia, la frialdad de corazón como caridad, la mundanidad como celo... Quizá en ninguna parte como aquí lo crudamente mundano adquiera los más diversos disfraces y las más sugestivas facetas de la inautenticidad. Es que lo que se introduce entre la simple elementalidad entitativa y el espíritu, es lo bastardo, que ni es puramente elemental ni es tampoco del espíritu; así se dan formas bastardas de cristianismo; de un cristianismo sin Cristo, cristianismo sin *charitas*, cristianismo mundanizado, que

es como decir *nada*. De ahí que la lucha que debe emprender el católico en América es antes que nada una lucha contra la elementalidad originaria primero y, después, contra el cristianismo bastardeado, o sea, contra una cosa inauténtica que no es cristianismo, sino *ausencia*. Por otro lado, todo esto que a primera vista puede resultar desalentador, posibilita, siempre que se mantenga el acto de descubrimiento por el espíritu, una emersión o florecimiento reverdecido del Catolicismo *fuera del medio europeo*. América sería entonces no ya el continente mudo, sino la nueva tierra de la Ecclesia eterna.

(Continuará).

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETÍN DE FILOSOFÍA MORAL *

En un número anterior de SAPIENTIA publiqué una recensión de la *Ontologie* del neoescolástico alemán Caspar Nink, a quien se debe también esta *Metafísica del bien moral* ⁽¹⁾ recientemente aparecida, que, como es lógico, guarda íntima conexión, en punto a actitud, fundamentos y método, con la obra anterior.

El A. se propone descubrir los fundamentos ontológicos del sistema total de la ética y, en primer lugar, de su concepto capital, el de bien moral (o de "lo moralmente bueno", para traducir literalmente la expresión alemana usada por él). Para alcanzar este objetivo, evitando toda contingencia en la determinación y en la conexión de los conceptos, aspira a dejarse guiar por la cosa misma y su orden interno. "Si la bondad moral es la más alta perfección óntica del hombre, debe ser posible mostrar su íntimo nexo, en fundamentación interna y metafísica, con la esencia de éste y con sus perfecciones esencialmente necesarias; no hay otro camino para su definición filosóficamente recta y para su ordenado despliegue" (p. V).

Si tal es la índole de la bondad moral, la ley moral interna próxima podrá ser dilucidada, en su esencia, origen, sentido y fin, en el ámbito del ser y de la constitución del hombre. Lo mismo acontece con el concepto de derecho.

Por último, a partir del unitario sentido y fin del bien moral se puede determinar el sentido de la actitud moral básica y de las virtudes.

A esta triple temática corresponde la tripartición de la metafísica del bien moral que determina la articulación del libro: I) La esencia del bien moral; II) su ley; y III) su realización: la virtud ética fundamental y el sistema de las virtudes.

* Con el presente boletín, que estará desde ahora a cargo de nuestro colaborador, el doctor Guido Soaje Ramos, la revista inicia la publicación regular y orgánica de recensiones y noticias bibliográficas sobre libros y artículos destinados a la filosofía moral, en toda la amplitud que el tomismo atribuye a este término. Como norma general, que admitirá excepciones, claro está, el boletín se ocupará sólo de los trabajos enviados especialmente a la revista para ser reseñados, como ocurre con los examinados ahora. Si el número de publicaciones remitidas lo exige, el boletín se dividirá en secciones para su mejor consulta y manejo.

(1) CASPAR NINK: *Metaphysik des sittlich Guten*, Freiburg i. B., Herder, 1955, 164 p. - En Argentina ya en 1939 se ocupó del tema O. N. Derisi en su libro *Los fundamentos metafísicos del orden moral*.

Dentro de este marco en el que aparecen muchos de los temas que figuran habitualmente en la llamada ética general, el A., con rigurosa fidelidad al propósito inspirador de su libro y a las tesis y sentido de su "Ontologie" y en una prosa de una densidad sin concesiones, va develando en cada caso los aspectos y nexos metafísicos de las nociones capitales del orden moral. Como en su otro libro ya citado también aquí dominan el análisis la misma aspiración de sistematicidad y la misma voluntad de desnudar los fundamentos y los principios de los objetos examinados.

En la perspectiva indicada y en constante referencia a su *Ontologie*, el A. repiensa con vigor y profundidad las ideas cardinales de la ética. Fuera imposible resumir en este boletín los resultados que enuncia el A. sobre cada uno de los temas analizados; con todo, será preciso destacar algunas características generales y algunos aspectos particulares que merecen subrayarse.

La posición de Nink en ética general coincide, en lo fundamental, con esa corriente neoescolástica que la obra de Cathrein representa todavía paradigmáticamente; mas se diferencia de ésta, en primer lugar, por la intención expresamente metafísica en su caso; luego, por las influencias procedentes de la filosofía trascendental ⁽²⁾ y, finalmente, por un loable afán de exhibir la congruencia de su ética "esencialista" con el plano de la concreción histórica y existencial ⁽³⁾.

Entre los aspectos particulares puedo mencionar: la caracterización del bien moral como perfección y como fin (p. 3; 8); la integración del eudemonismo como momento subordinado dentro del orden moral (19-20); la afirmación de prioridad de la norma ejemplar sobre la norma final en la constitución de la moralidad (26-29); la admisión de un preconocimiento apriorístico del bien moral y de los principios morales (33; 41), y también de un apriorismo del amor (51-52); la necesidad de una "intuición moral" que a su vez ha menester de un complemento por vía de los conceptos morales (49-5); la indicación de una nueva fórmula del principio supremo del orden ético (36); el carácter vial y totalitario de la conciencia (60-63); la imposibilidad interna de un ethos autónomo (23-25); el hombre como fundamento inmediato de la ley moral (66-67); la radicalización de la ley moral natural (70); la mostración y fundamentación de las actitudes morales básicas naturalmente dadas del "homo viator" (96-98); el papel fundamental del amor en la vida moral (10-115); el principio interno apriorístico del sistema de las virtudes en general (123); la conexión prudencia-conciencia (133) y el carácter vital-intuitivo de la primera (136); la solución de la pretendida antinomia (Hartmann) entre justicia y amor

(2) Se advierten en la búsqueda, por medio de un método apriorístico, de los fundamentos, principios o razones (Gründe) para explicar la constitución de lo fundado. Aparecen traspuertas a un lenguaje "trascendental de "aprioris" y fundamentaciones las tesis escolásticas sobre la "naturalidad" o sobre la "prioridad natural" de ciertos datos y principios, y las otras sobre la especificación de actos o potencias o hábitos por los respectivos objetos formales. Nink procura, además, en su "Ergründung" reducir la relación entre "fundamento intrínseco" y "fundado" a la que media entre esencia y propiedad. Ej.: el bien moral (p. 101), la ley moral (66), el derecho (92).

(3) Cf. p. 30-33 (norma ética y situación); 53-56; 60-63 (la conciencia) etc.

Este mismo rasgo se manifiesta en la atribución del carácter de análogos a los conceptos de ley moral (72-73), de derecho (92), de virtud (127); por este medio N. aspira a integrar en su obra los aspectos concretos y existenciales.

(139-140); el criterio para la mutación del derecho (147); el fundamento, origen y rango de la fortaleza (150-156).

Es sensible la diferencia entre esta obra y la *Ontologie* en un aspecto importante: el diálogo y la confrontación con otras direcciones filosóficas; aquí el A., quizá por las dimensiones menores de su libro, reduce notablemente la extensión concedida a este contraste que, permanente en la otra, contribuía a delimitar y aun a enriquecer las propias ideas, por lo menos en su carga histórico-doctrinal. Basta echar una ojeada al índice de nombres (p. 159) para verificar mi aserto; allí el lector se sorprenderá de no ver citado ni una vez a Kant. Muchas omisiones como ésta, aunque no tan importantes, podrían anotarse (p. ej. con respecto a los partidarios de una ética de la situación). Y esta omisión no es independiente de otra de parejo o mayor relieve: Nink soslaya graves cuestiones controvertidas dentro y fuera de la escolástica, sin dedicar siquiera una nota a señalar con algún detenimiento los respectivos aspectos problemáticos; en muchos casos se contenta con una simple aseveración. Es lo que ocurre p. ej. con el problema de la ética de fines; con el estatuto ontológico de los valores morales; con la "regula morum"; con la conexión de las virtudes; con el amor desinteresado; etc.

Por último, un tomista, como lo es el autor de este boletín, tendría que formular sus reparos respecto de una serie de puntos (prescindiendo por razones de brevedad de los que conciernen a las diferencias entre una ética tomista y una ética como la de Cathrein —o Nink— de inspiración suarista): la caracterización de la Ética como metafísica del bien moral (p. 23); el método del conocimiento ético determinado en congruencia con el carácter metafísico atribuido a la Ética (p. 41); la ambigüedad de su apriorismo (p.40;51); la tendencia a comprometer la significación propia de ciertos términos, p. ej. "bien moral" (10-11), "deber" —Sollen— (p. 36); la falta de precisión sobre el tipo de analogía de ciertas nociones del orden moral, declaradas análogas (72-73; 92; 127); la determinación de las relaciones entre la prudencia y el amor (131); la admisión de una prudencia distinta de la virtud cardinal del mismo nombre, y consistente en una perfección ontológica intelectual (137); el rango conferido a la fortaleza en la jerarquía de las virtudes (156), etc.

Sobre *Actitudes morales básicas* (4) escribe el conocido filósofo Dietrich von Hildebrandt, autor de sobresalientes investigaciones fenomenológicas sobre temas de ética, entre las que merecen un recuerdo especial *La acción moral y Moralidad y conocimiento moral* publicadas en el *Jahrbuch* dirigido por Husserl. Las mismas notables condiciones que el A. reveló en los trabajos citados, se reflejan en este precioso opúsculo destinado a mostrar los perfiles y la significación en la vida moral de actitudes como la "Ehrfurcht" ("veneración respetuosa" mejor que "veneración" a secas), la fidelidad (Ticue), la conciencia de responsabilidad (quizá fuera más propio verter "Verantwortungsbewusstsein" por sentido de la responsabilidad), la veracidad (Wahrhaftigkeit) y la bondad (Güte, como el abstracto de "bondadoso"); todas ellas, aunque en grado desigual, fundamentales o básicas porque son los presupuestos en que se funda la vida moral

(4) DIETRICH VON HILDEBRANDT: *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1954, 88 p.

recta (p. 15). A su vez en cada caso frente a la actitud ética aparece la contrafigura con sus especies y modalidades.

Perplejo quedaría el autor de este boletín si debiera resumir los cinco capítulos de este librito o seleccionar de entre su contenido lo más digno de ser destacado, pues todo resulta interesante y nada debiera ser omitido. Tal vez sea éste el mejor elogio que pueda formularse de este nuevo fruto de la valiosa labor intelectual de D. von H. que aprovechará por igual a moralistas y a educadores.

Por último, no puedo ocultar mi complacencia en registrar en este opúsculo una línea de indagación que, a diferencia de lo que ocurre con otros trabajos de autores diversos que a pesar de sus títulos, en rigor, no pertenecen a la ética, se mantiene más fiel a la naturaleza propia de la filosofía moral.

De la fecunda e infatigable pluma de Romano Guardini procede este opúsculo sobre *Las edades del hombre. Su significación ética y pedagógica* ⁽⁵⁾, incluido en la interesante colección *Weltbild und Erziehung* (Imagen del mundo y educación) editada bajo la dirección de Félix Messerschmid y otros, de la que han aparecido ya varios opúsculos, entre ellos otros dos del mismo Guardini, solo (*Grundlegung der Bildungslehre —Fundamentación de la teoría de la formación*) o en colaboración (*Die Verantwortung der Universität —La responsabilidad de la Universidad*).

El trabajo reseñado es, como lo advierten los editores, un capítulo de unas lecciones de G. sobre cuestiones fundamentales de la ética y conserva estrictamente el carácter y estilo de escrito destinado a servir de base a una exposición oral, lo que explica algunas de sus modalidades.

La obra comienza con unas referencias generales sobre la noción de “edades del hombre”, dilucidada por medio del concepto de “fases” dentro del “contexto” total de la vida humana. Las fases, entre las cuales en el curso de la sucesión acontecen “crisis” típicas, son auténticas configuraciones de la vida ⁽⁶⁾, no derivables de las otras en ningún sentido; constituyen, además, “figuras de valor”, en cuanto corresponden a ellas determinados valores que están bajo ciertas dominantes y forman así grupos característicos. Tanto el recuerdo como la previsión muestran hasta qué punto se diferencia una edad de otra.

Más adelante el A. recorre la curva existencial deteniéndose en los siguientes momentos: la vida en el seno materno, nacimiento y niñez (11-16); la crisis de la pubertad (16-19); la juventud (19-22); la crisis por la experiencia (31-35); el hombre maduro (36-39); la crisis del límite (38-42), tras la cual aparece como “el hombre sobrio” quien logra superarla (42-43); la crisis de la ancianidad (43-47) después de la cual quien la afrontó con acierto surge como “el hombre sabio”. (Guardini omite referirse a la muerte, de la que promete ocuparse en otro contexto). De cada momento señala, en escorzo claro está, los rasgos característicos y la peculiar constelación de valores; además, en los lugares pertinentes (12-13; 15-16; 23-27) brinda importantes indicaciones pedagógicas.

(5) ROMANO GUARDINI: *Die Lebensalter. Ihre etische und pädagogische Bedeutung*. Würzburg, Werkbund-Verlag. 3ª edic. (sin fecha), 52 p.

(6) Infra p. 32: “formas básicas del existir humano. Modos característicos de cómo el viviente, en el camino desde el nacimiento hasta la muerte, es hombre. Modos del sentir, de la intuición, del habérselas con el mundo”.

El opúsculo concluye con una ojeada retrospectiva en la que se establece la articulación de la totalidad de la vida con sus fases: la primera, siempre presente, fundamenta cada fase, y a su vez cada fase existe en razón del todo y también de las otras fases. Por otra parte, toda fase constituye en sí misma una "Gestalt" con su propio sentido y su insustituibilidad por otra.

Son ya numerosos los trabajos que desde una perspectiva psicoanalista se han propuesto mostrar la influencia de la nueva dirección psicológica sobre la configuración y contenido de la Ética. A este género pertenece el que bajo el título de *Psicología profunda y nueva ética* (7) publica Erich Neumann, inspirado en gran parte por la obra de Jung algunos de cuyos conceptos cardinales ("sombra", "Selbst", "inconsciente colectivo", etc.) utiliza profusamente. El libro contiene, además de una introducción sobre la moderna decadencia de los valores y el problema del mal (7-15), cuatro capítulos: La ética antigua (17-46); grados de evolución ética (47-64); la nueva ética (65-91); objetivo y valores de la nueva ética (92-128).

La obra se articula en torno a un permanente contraste entre la "ética antigua" y la "ética nueva", entendiendo el A. por la primera ya la judeo-cristiana (8), ya la occidental, cuyas fuentes principales son judeo-cristianas por una parte y griegas por otra (17); y por la segunda, la que el descubrimiento del inconsciente trae a cuevas y que es "expresión de la diferente constelación psíquica fundamental del hombre moderno" (10).

En la contraposición aparecen frente a frente los caracteres de una y otra ética que me ha parecido conveniente disponer así: a) absolutización de los valores (17; 21; 85) — relativización y principio de jerarquía (63; 103); b) "negación de lo negativo", a saber el principio capital de la ética antigua, el que se realiza a través de los dos métodos fundamentales de la "supresión" [Unterdrückung] y de la "represión" [Verdrängung] (17-19; 86) — admisión de su propio mal por el individuo (69) o admisión de la propia imperfección (70) o de la propia "sombra" [Schatten] (84), lo que comporta la necesidad de hacer el mal en una cierta medida (96). c) Forma ilusionista de ética que se refiere solamente al hacer del "yo" y de la conciencia (63) — principio de verdad y postulado del deber moral de tomar conciencia (104-105). d) La conciencia moral, como la instancia por cuyo intermedio la ética antigua se ha introducido en el individuo y que crea una situación psíquica de escisión y, al formar solo la "persona" excluyendo la "sombra", provoca por reacción, o bien "la inflación del yo" o bien "la deflación" de éste (20-34) — la "voz" [Stimme] (24; 50-51; 114; 123; 125). e) Posición central del "yo" y de la conciencia o aun del "super-yo" [Über-Ich] (108) — posición central del "Selbst" (109-115). f) Dualismo frente al mundo y el valor (22; 64) que engendra una tendencia escisionista de la personalidad (22; 64) y da a ésta una labilidad que guarda directa proporción con la amplitud de la zona inconsciente (90) — proceso de integración en que consiste la tarea principal de la "ética nueva" (91; 95; 116). g) Ética parcial o unilateral [Teilethik] (p. 63) — ética total, y total en dos direcciones (83) que asegura la estabilización de la personalidad (116). h) Principio de perfección (126) — principio de totalidad (126) que se impone como criterio moral

(7) ERICH NEUMANN: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Zurich, Rascher, 1949, 128 p.

(119). i) La atención enderezada principalmente a que el individuo sea "bueno" (93) — el acento cae sobre la exigencia de que el individuo sea psíquicamente autónomo, e. d. sano, productivo y a la vez psíquicamente no "infectioso" (93), etc.

Para completar este perfilamiento de la "ética nueva" será menester destacar algunas de sus conexiones. Por de pronto, "la ética nueva corresponde a la originaria concepción del judaísmo, según la cual la divinidad ha creado luz y oscuridad, bien y mal, y a su vez Dios y Satanás no son aspectos separados sino recíprocamente conexos de lo numinoso" (124); ello no impide al A. proponer más adelante la "ética nueva" como ligada a un curioso sincretismo (126). Por lo demás, la ética nueva "como ética total" se enfrenta a una imperfección "que incluye al hombre, al mundo y a Dios, pues también la divinidad es imperfecta..." (126). Supuesta esta concepción metalísico-religiosa, no cabe extrañeza ante el sentido humanista de la ética nueva, con cuya sumaria exposición el A. da remate a su libro. Tal es el contenido de esta obra que he querido reseñar con cierta prolijidad para que sean más comprensibles los términos de mi apreciación.

Ante todo, no se puede negar que la nueva psicología analítica aporta una rica problemática al filósofo moral quien no puede soslayarla sin comprometer su labor esencial. Sobre esto no creo sea legítimo abrigar duda alguna: el problema está ahí y hay que enfrentarlo.

Sin embargo, me parece que, en lo fundamental, la obra de E. N. no aporta ninguna contribución positiva a la tarea de determinar con rigor la repercusión de la psicología analítica en el campo de la ética; incluso comparada con ensayos de igual intención elaborados por psicoanalistas más ponderados y comprensivos y sobre todo científicamente más cautos (p. ej. Pfister), su inferioridad resulta palmaria. Este balance negativo se funda en una serie de reparos sustanciales que deben ser formulados en contra de la posición del A. De una reacción, en principio perfectamente justificada, ante una ética racionalista, reñida con la realidad total del hombre y, en particular, con la legalidad propia del dinamismo afectivo, se pasa desaprensivamente a una tremenda generalización, en la que bajo el marbete de "ética antigua" se incluye de hecho toda doctrina moral anterior a la aparición de la psicología analítica. Basta pasar revista a los caracteres atribuidos por N. a la "ética antigua" (véase además de los mencionados en esta reseña los indicados por el propio A. en su resumen de p. 63-64) para percatarse de la desfiguración que inflige a ciertas concepciones morales agrupadas bajo esa denominación. Para citar sólo un caso, piénsese en las mutilaciones que debería soportar la Ética aristotélica para caber en este lecho prefabricado.

En cuanto a la "nueva ética" no se sabe qué objetar más si la vaguedad de los enunciados normativos en que se formulan sus exigencias (totalidad, integración, etc.), o el franco immoralismo de ciertas tesis ("El mal que alguien realiza con conciencia... y al que no se sustrae es éticamente bueno" p. 105; "...nueva orientación que propone un más allá de bien y mal como presuposición de una vida válida" p. 125 ⁽⁸⁾), o la constante confusión entre ética y psicoterapia o entre rectitud moral y normalidad clínica, o la gratitud de tesis

(8) Vid. supra la oposición aludida en el punto i).

metafísicas como la aludida supra sobre la imperfección constitutiva de la divinidad, las que no pueden invocar en su apoyo ningún fundamento científico ni aun por cierto psicoanalítico.

En resumen, ni es válida la caracterización de la "ética antigua" ni la "ética nueva" que preconiza el A. exhibe títulos que justifiquen sus en parte desmedidas y en parte erróneas pretensiones.

En Alemania en los últimos tiempos han aparecido muchas publicaciones inspiradas por la preocupación de integrar en el contexto de la moral católica los aportes de las diversas especialidades ⁽⁹⁾ que han enriquecido considerablemente la comprensión de la conducta humana y favorecido de modo indirecto la dilucidación de muchos problemas valorativos y el adecuado enfoque práctico de la tarea de moralistas y educadores. Se trata de un movimiento de amplia envergadura y de ponderable y creciente fecundidad, al que se deben contribuciones de gran importancia, por desgracia poco difundidas en los círculos de lengua española. Como expresión cabal del mismo en una de sus direcciones más representativas es justo citar el trabajo de Theodor Müncker *Los fundamentos psicológicos de la moral católica* (*Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*) incluido como tercer tomo en la monumental obra en colaboración "Los fundamentos de la moral católica" dirigida por Theodor Steinbüchel y Fritz Tillmann. Precisamente a su maestro Müncker dedica Wilhelm Heinen su valioso libro *Formas desviadas de la tendencia amorosa* ⁽¹⁰⁾ que puede ser adscripta al movimiento aludido como uno de sus frutos más logrados.

La obra responde al propósito de mostrar los orígenes del fracaso humano, las fuentes radicales del proceso de frustración en la vida individual y colectiva del presente.

En la búsqueda, cuyos resultados consigna este libro a lo largo de sus quinientas páginas de un interés sin declinación, el A. da con el amor como la energía fundamental en el dinamismo humano. Ahora bien, en el principio de las diversas desviaciones morales se encuentran desviaciones del amor; y siendo tres para W. H. las formas principales de éste ("amor apetitivo" —*begehrliche Liebe*—, "amor con dominante espiritual" —*überwiegend geistige Liebe*—, y "amor-eros" —*Eros-Liebe*—) ⁽¹¹⁾, a desviaciones de alguna o de varias de estas tres formas podrán reducirse, como a sus orígenes, las actitudes y los comportamientos éticamente reprobables. Estas son las ideas cardinales que determinan el plan del libro: I. una primera parte, destinada a presentar el amor, su función general en el psiquismo, y sus formas principales, y a mostrar el camino de la integración del amor a Dios y del amor al prójimo. II. una segunda parte,

(9) Psicología profunda, psicopatología, psicoterapia, caracterología, etc.

(10) WILHELM HEINEN: *Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung*, Freiburg i. B., Herder, 1954, 526 p. Prescindiendo del rigor literal he preferido traducir "Fehlformen" por "formas desviadas".

(11) El A. distingue esos tres tipos de amor y procura caracterizarlos con prolijidad. El primero, que se da preferentemente en el dominio emocional, se expresa a través de las aspiraciones a la posesión de bienes materiales —*Besitzstreben*—, o al poderío —*Machtstreben*—, o al goce —*Genussstreben*—; el segundo, que funciona como supuesto natural del ágape cristiano; el tercero, que pertenece a una zona psíquica intermedia —de ahí su ambivalencia—, y a través del cual se realiza la lucha entre el impulso —*Trieb*— y el espíritu —*Geist*—.

la principal y más extensa, se ocupa del tema de la obra en tres grandes apartados: A) El hombre bajo la dominación del amor apetitivo; B) Formas desviadas del amor de dominante espiritual; y C) El hombre bajo el señorío del ambivalente amor-eros. En un apartado final de esta segunda parte el A. enuncia una serie de consideraciones enderezadas a prevenir o a corregir los descarriados despliegues del amor. Sobre cada una de las formas incluídas en esta vasta sistemática H. realiza cumplidamente la doble tarea enunciada en el título completo de su libro: la interpretación psicológico-moral y el enjuiciamiento valorativo, concediendo manifiestamente su preferencia a la primera. En ésta vuelca el ingente caudal de su erudición acreditada por el imponente repertorio de citas de muchas de las más destacadas figuras de la antropología filosófica, de la psicología analítica, de la diferencial, de la evolutiva, de la psicoterapia y de la psiquiatría, etc. En este aspecto la obra constituye un hermoso ejemplo de las posibilidades de asimilación que la moral católica encierra, y de la vitalidad que le permite enfrentar airoosamente la profunda crisis del tiempo ⁽¹²⁾. El tomismo auténtico, ausente en gran parte de sus inspiraciones esenciales en casi todos los manuales en uso, tiene mucho que ganar con estas confirmaciones, tan vigorosamente fundadas, de su doctrina sobre el papel de la afectividad, y concretamente del amor, en la conducta moral.

Quizás fuera preciso objetar, en rigor doctrinal, la división tripartita del amor ⁽¹³⁾, y sostener la validez de la división en amor sensible y amor espiritual, la que no impide la existencia en el plano concreto de la rica gama de formas ⁽¹⁴⁾ en que se expresa sinérgicamente la articulación de los dos amores; tal vez fuera menester, además, formular reparos a la artificialidad de la sistemática interna de algunas de las formas del amor (p. ej.: de la tercera) y de la reducción a ellas de ciertas desviaciones morales.

Con todo, estos reparos y otros más particulares que cabría oponer, se debilitan ante la inestimable suma de interpretaciones psicológico-morales que brinda W. H. al hilo de su interesantísima analítica, en la que desfilan muchas de las más importantes desviaciones éticas de la conducta. Como ejemplo entre los innumerables que podrían citarse de la fina penetración del autor, vaya el párrafo sobre el resentimiento en que expone una interpretación más comprensiva y exacta que la de Lersch y que la hasta ahora clásica de Max Scheler (p. 460-467). Pero un examen particular del libro conferiría a esta recensión dimensiones excesivas.

En resumen, una obra que honra a su autor y a la ya prestigiosa editorial Herder de Friburgo y cuya lectura prestará indudable y señalado servicio a psicólogos, psicoterapeutas, moralistas y educadores.

GUIDO SOAJE RAMOS

De la Universidad de Cuyo
(Mendoza)

(12) ¡Qué contraste con la desoladora unilateralidad de la ética "total" de E. Neumann (cf. supra)!

(13) Los defectos de esta división se reflejan en la imprecisa delimitación de algunas formas (vid. p. ej.: la de la segunda en pág. 25).

(14) Para este plano cabe pensar en una tipología que concilie la exigencia de universalidad con la intrincada complejidad de las formas de sinergia amorosa.

EXISTENCIALISMO Y METAFISICA CLASICA EN LA OBRA DE MONS. DERISI

Ex fructu arbor agnoscitur (Matt., 12, 33). En efecto, si por el fruto se conoce el árbol, no será difícil advertir la serena madurez del ilustre autor de esta extensa "meditación crítica" sobre el *Existencialismo y la filosofía tradicional* (1). Este libro se presenta no como una investigación histórica sino "más de meditación que de exposición" (p. 11) y se despliega en tres grandes partes que van desde la imprescindible exposición del pensamiento existencialista, a la superación de la crisis por él representada; y esta superación se encuentra, según el autor, en los principios del tomismo. Veamos pues con mayor detalle el contenido de la obra, para intentar luego algunas observaciones críticas.

I

Exposición del existencialismo

Después de Kant, el pensamiento se bifurca en el idealismo y en el positivismo, contra los cuales se rebela el existencialismo adoptando "un nuevo tipo de empirismo espiritualista", pero fenomenológico e irracionalista (p. 17), que reconoce sus raíces en Dilthey, quien tiene el mérito de haber destacado el sentido histórico que acompaña a la vida del hombre pero diluyendo al mismo tiempo lo absoluto en lo relativo y contingente; el hombre es así temporalidad pura; esta reafirmación de la realidad irracional se subraya en Simmel y en Bergson para ir a dar en el vitalismo irracionalista de Nietzsche. Por último, expone el autor el pensamiento de Kierkegaard, de quien dice que "está en lo justo" cuando reacciona "contra ese tipo de intelectualismo falseado" que es el racionalismo, el cual nada tiene que ver con el verdadero intelectualismo que salva las realidades individuales (p. 26). Culmina esa exposición con la determinación del método fenomenológico y el pensamiento de Max Scheler, para pasar inmediatamente a la exposición de la *Ontología Fundamental* de Heidegger. La pregunta sobre el ser solamente tiene sentido desde el ser que la formula (p. 34) y el único camino de acceso será el fenomenológico por vía de penetración en la propia existencia (p. 34); desplégase luego la exposición en los temas (ya conocidos por los que se dedican a estos estudios) y en los que no nos queremos detener demasiado para no hacer exposición de exposición. Según Mons. Derisi, el acceso a la Metafísica no es posible a Heidegger sin una "modificación substancial de la actitud inicial de *Sein und Zeit*" (p. 36); quizá el último Heidegger "pareciera colocar por encima de la existencia y del mundo el *Ser* por el cual aquéllos son. Ese *Ser* sería lo Absoluto, realizándose y manifestándose en la *ec-sistencia* y en el mundo", de modo que estos dos "constituirían una especie de *ontofanía* y hasta de *teofanía*" (p. 37). Aunque semejante

(1) *Tratado de existencialismo y tomismo. Reflexiones críticas sobre el existencialismo y los problemas de la existencia humana a la luz del realismo intelectualista de Santo Tomás*, f. 23 x 15 cm., 501 págs., Emecé Editores, Buenos Aires, 1956.

cosa no pasa de ser "un escarceo aun no bien definido", semejante evasión hacia la trascendencia sólo podría lograrse por una modificación esencial de *Sein und Zeit*. En cuanto al método adoptado en una dirección totalmente contraria a la intención de Husserl, desemboca en un empirismo que pretende ser espiritualista y metafísico (p. 38). De modo que más allá de esta descripción fenomenológica, es preciso pasar a la Ontología propiamente dicha. Describe luego Mons. Derisi la fenomenología de la existencia desde el análisis de la existencia como estar - en - el - mundo y "cuidado", hasta la trascendencia como un "salir o emerger de la nada", como "saliendo o yendo más allá de sí" (p. 41) cerrada y limitada por el mundo; así se aboca luego a la exposición de la Ontología como búsqueda del fundamento, manifestado en la angustia y en los existenciales como la "decisión" y el "pecado" y el "ser - para - la - muerte", nociones todas vaciadas de su primitivo contenido moral ⁽²⁾.

La exposición prosigue con el pensamiento de Sartre presentado como análisis fenomenológico de la existencia, cuyo objeto es simplemente el ser-fenómeno. Además de los detalles de exposición que pasamos por alto, es preciso destacar la diferencia fundamental entre Sartre y Heidegger, pues "en Heidegger el ser tiene su sentido por la *nada*: de la nada sale, la nada lo recorta en su finitud y a la nada torna con la muerte. Está suspendido en la nada, rodeado por la nada, sobre y desde la cual cobra su genuino sentido. En Sartre ocurre a la inversa: la *nada* tiene sentido por el ser, corroe al ser desde adentro "como un gusano" (p. 62). La exposición es realmente magnífica y objetiva y se resume en esta grandeza y miseria del hombre, como dice el filósofo: "por una parte existencia o *libertad*, *responsabilidad* única de sí misma, con su propio destino entre las manos; pero, por otra, "*ser que es lo que no es y no es lo que es*", *nada ontológica*, devenir finito o ec-sistencia, abandonada y condenada a sobrellevar desesperada esta carga de su propia autocreación o libertad en cada instante" (p. 77). El existencialismo de Jaspers se presenta, en cambio, como un intento de "llevar a cabo una analítica fenomenológica de su propia existencia, hasta donde sea posible" (p. 79); de tal modo que no es precisamente una filosofía lo que Jaspers quiere ofrecer, sino más bien estimular la investigación de cada uno en la propia existencia; el autor demuestra con claridad y precisión lo que la simple fe kierkegardiana o el proyecto existencial de Heidegger, "es en Jaspers la libertad o, más preciso aún, la pura *posibilidad de libertad*" (p. 86); pero permaneciendo Jaspers más fiel a Kierkegaard que Heidegger, pues la trascendencia alcanza en Jaspers "un sentido *vertical* de experiencia y abertura a *alguien* que está más allá de la propia existencia" (p. 87). Dejando ya el tema de la trascendencia hacia el Ser infinito en Jaspers, la exposición propiamente dicha culmina con Gabriel Marcel, acerca del cual, luego de una exposición ceñida y exacta, es preciso convenir que "casi se queda definitivamente en el *método* (recogimiento). Nos quiere indicar el camino para que nosotros mismos lleguemos hasta nuestro auténtico *ser*, quiere ayudarnos a alcanzar el contacto con el *misterio ontológico*" (p. 100). De este modo se nos presenta como el

(2) El P. José Ignacio Alcorta se ha ocupado precisamente de *El existencialismo en su aspecto ético*, Bosch, Barcelona, 1955, y pone de relieve los ineludibles problemas éticos subyacentes en el existencialismo; nos hemos ocupado de esa obra en SAPIENTIA, XI, 41, p. 293-298, 1956.

más lógico y sincero de los existencialistas, pues nada nos dice sobre nuestro propio ser, no construye un sistema y sólo tiende a crear un clima espiritual.

Si se intenta determinar en pocas palabras esta filosofía, puede decirse con Mons. Derisi que "el existencialismo no es sino el sistema filosófico resultante de desarrollar las consecuencias implicadas en una *actitud metodológica fenomenológico-empírico irracionalista* en el análisis del ser de la propia existencia" (p. 103); pero además, en el capítulo VI teje el autor consideraciones sobre las notas fundamentales del existencialismo, entre las cuales la primera en ser señalada es la raíz teológica del mismo y la segunda es el fenomenologismo irracionalista que termina en la absorción; en la existencia humana, de la totalidad de la realidad; de ese modo, la noción de "trascendencia" no tiene el mismo significado que para el pensamiento clásico: sigue siendo radicalmente inmanentista abroquelado en un humanismo completo; además, y esto es señalado muchas veces a lo largo de la obra, la afirmación constante de una intuición infrarracional en el existencialismo, debería mantenerlo en "un mundo pre-rracional" sin poder afirmar ni el mundo ni la existencia (p. 108). Lo mismo resulta absurda una supremacía absoluta de la pura existencia, pues "si no es una *esencia*, algo, la existencia es en sí misma *nada*" (p. 109). De allí se deriva pues el irracionalismo que siega la inteligencia y, por eso mismo, cierra todo camino de acceso a Dios, instaura el amoralismo absoluto y aniquila la Metafísica. Y hasta se toca esta filosofía con el panteísmo (p. 113 ss), lo que prueba que el antropocentrismo del existencialista no es más que la exacerbación del antropocentrismo del idealismo y el positivismo, pues "si toda la Filosofía moderna está inspirada por un mal espíritu *antropocentrista*, que coloca el centro del ser en el hombre mismo y procura reducir toda la realidad al hombre, el existencialismo encarna el último y supremo grado de tal actitud" (p. 116). Tal es esta filosofía antropológica para la cual, concluye Mons. Derisi, "toda la realidad no es sino en y por la existencia humana finita y contingente, la cual en su principio, en su constitución y en su término no es sino nada" (p. 119).

Valoración crítica del existencialismo

Mons. Derisi distingue lo que llama contribución positiva del existencialismo, de la contribución negativa del mismo desde su punto de vista que es el del tomismo estricto. Respecto de lo primero señala la defensa de la realidad humana "contra un racionalismo idealista" (p. 124), que reducía al hombre a una pura instancia lógica, como asimismo el análisis esclarecedor de la individualidad de cada uno, de lo que estuvo un tanto ausente la propia Escolástica (p. 125); la recuperación para la Filosofía de la zona de la historicidad del hombre (p. 126); las notas de finitud y contingencia; una aproximación a la "nada", que para el autor "apunta a la *potencia*, al no-ser real del ser, que lo hace *contingente, finito y temporal*" (p. 130); ha replanteado el problema del destino de la existencia humana y, aunque al exagerar la primacía de la existencia ha desesencializado la existencia humana, "indudablemente el existencialismo, al optar por el segundo término (*esencia-existencia*), ha elegido la mejor parte" (p. 131). La afirmación de la *gratuidad* de la existencia, plantea el problema *religioso*: "De aquí que el existencialismo sea o *religioso* o *anti-religioso*".

gioso, pero nunca *a-religioso*" (p. 133); el mismo análisis del hombre concreto lo pone en el camino del "consentimiento o rechazo de la fe y de la gracia" (p. 135). Tales son los principales aportes positivos del existencialismo. Respecto de lo segundo, es decir, de su contribución negativa, lo primero, es el método irracionalista que le lleva a la deformación de la realidad esencial, porque se diluye en una intuición empírica, nominalista necesariamente; intuición que solamente autorizaría al existencialismo a ver lo que hay aquí y ahora, no a penetrar en el ser ni menos a deducir la temporalidad, el ser-para-la-muerte, etc. (p. 146). Así el existencialismo introduce subrepticamente a la esencia y "paradójicamente llega a una *super-esencialización*, a una suerte de *hipostación* de lo que sólo es una esencia y existencia accidental" (p. 146); y si la existencia no puede dar de sí la razón de su finitud y contingencia, es preciso admitir que tiene ser por la intervención de otro principio que la limite en determinada existencia; de ahí que el existencialismo, o se mantiene en la afirmación de que el hombre es pura existencia identificada con la esencia, "y entonces es inexorablemente conducido a la destrucción de las notas existenciales... de su *finitud y contingencia*" o "retiene tales notas de finitud y contingencia y entonces es conducido también inexorablemente a admitir en el ser del hombre *otro* principio distinto de la existencia, es decir, la *esencia*" (p. 149); y por aquí ya se conoce el camino que conduce al Ser *a se*. Entonces, está claro que lo que intenta Mons. Derisi es la superación del antropologismo nihilista. Pero alcanzado este propósito, por eso mismo, nos dice, queda superado "su *amoralismo radical*" (p. 152) fundamentado, como toda esta filosofía, en "un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la vida intelectual", pues el conocimiento no es "un sustituto de la realidad" sino una "aprehensión del ser ajeno en cuanto *objeto*... pero alcanzado en su íntima naturaleza en la inmanencia de éste" (p. 155). El sofisma del existencialismo consiste "en afirmar que el ser del mundo trascendente pertenece al ser de la existencia humana, porque ésta no se da sino en el mundo y actuando sobre él" (p. 159). Por eso, la mera intuición sensible no llega al ser trascendente, aunque no puede negar, ni tampoco afirmar la inmanencia subjetiva del mismo (p. 161). Además, de acuerdo con los principios de la escuela tomista, Mons. Derisi afirma que "como el hombre no tiene otro medio natural de aprehensión formal o explícita del ser más que el de la inteligencia, se vé porqué el punto de partida de la Filosofía no puede ser la propia existencia... sino el ser o esencia de las cosas materiales y el ser en general" (p. 165). Volveremos sobre esto en las consideraciones críticas.

Destaca luego el ilustre autor la independencia y trascendencia de la verdad respecto de la historicidad existencial negada de hecho en el existencialismo, que reincide en el error contra el cual se revelara (Dilthey) al sostener que la existencia es historicidad pura (p. 167) y, sobre todo, la verdadera identificación de esencia y existencia, pues en nosotros, "si esencia y existencia se identificasen, tal esencia no *tendría* recibida sino que *sería* su existencia y, por ende, existiría *necesariamente* y, como tal, habría existido siempre y siempre existiría de un modo inmutable" (p. 176); lo que pasa es que el existencialismo emplea en sentido diferente la noción de existencia, para el que no es ya la actualización de la esencia sino "puro devenir o trascender", pero "tal noción es impensable y contradictoria" (p. 178). Analiza luego el autor lo que él denomina como falso concepto de libertad y amoralismo existencialista, para rematar su

exposición crítica señalando la necesidad de la reintegración de los aportes positivos del existencialismo (reseñados más arriba) en el seno de una filosofía intelectualista. En los meandros del propio existencialismo ensaya su crítica Mons. Derisi volviendo al análisis del pensamiento de Heidegger, señalando como su error fundamental el método pre-intelectual y de allí va a concluir en el humanismo inhumano, en que remata toda su filosofía; análoga es la crítica del existencialismo de Sartre y muy interesante lo que dedica a Jaspers de quien sostiene con razón que "es quizá quien lo profesa con más autenticidad, y quien con más rigor procura desarrollarlo y llevarlo a sus últimas consecuencias" (p. 226); evidentemente hay en Jaspers dos descubrimientos fundamentales: "los caracteres propios de la existencia humana y su abertura y existencia de la trascendencia divina" (p. 227). En realidad, hay una imposibilidad de alcanzar este Ser divino; primero, porque es el término de una elección libre arbitraria y, segundo, porque "no se ve siquiera quién y qué sea un Ser trascendente divino, ... siendo así que esta existencia se agota y no es sino su propia libre elección" (p. 232). En lo que respecta a Marcel reconoce el autor que su pensamiento está grávido de verdades esenciales que van más allá de su propia concepción y que significan, en el fondo, "una transposición del orden sobrenatural cristiano... al natural de la pura razón filosófica" (p. 234). En el capítulo IX que cierra esta segunda parte de la obra, confronta Mons. Derisi las posiciones fundamentales del existencialismo con la filosofía por él profesada, para mostrar que entre el racionalismo y el nihilismo existencialista, se sitúa la verdadera concepción del hombre situado en la confluencia de la participación de la existencia de Dios y la causalidad divina.

Superación de la crisis por la filosofía tradicional

La tercera parte de la obra lleva como subtítulo esta precisa declaración: *Hacia una solución positiva de los problemas planteados por el existencialismo*, y se dedica ante todo a mostrar el valor de la inteligencia, reconociendo que "la fenomenología es un método excelente e indispensable para iniciarse en la filosofía" (p. 269); pero si se entiende por fenomenología "un ponerse en contacto con el solo aparecer de las cosas" prescindiendo de su ser real, entonces se cae en el idealismo o en el subjetivismo. Mons. Derisi prefiere aquí mostrar que "el valor objetivo real de la inteligencia es indestructible" (p. 270) y que —de acuerdo a las premisas gnoseológicas del tomismo— "lo individual y su existencia concreta no es directa ni intuitivamente aprehendida por vía intelectual" y sólo lo es "abstrayendo de la realidad individual existente su *esencia* en un *concepto*, para devolverla luego en el *juicio* al seno de aquélla de dónde fué tomada" (p. 273); conocimiento imperfecto, pero "el único posible al hombre" (p. 274). Por aquí se ve que es imposible al hombre una filosofía existencial o de la individual existencia, o sea, "una aprehensión intuitiva practicada desde la existencia misma, directamente desde ella, por coincidencia real con ella" (p. 275). Aunque el propio ser humano sea lo más próximo realmente, no lo es cognoscitivamente y entonces "es siempre posterior (el problema antropológico) y consiguiente al planteo del problema cosmológico y metafísico" (p. 277). Adentrándose más en el análisis metafísico del ser del hombre, muestra que la composición real de esencia y existencia determina los caracteres de

finitud y contingencia del hombre. Y, apoyado en las nociones de acto y potencia, puede concluir más adelante, después de un concienzudo análisis de estas nociones que: "presentes en cada individuo material, todas las notas específicas por su forma, la existencia no puede realizarlas nunca plena y perfectamente, y esta es la causa por la cual el acto existencial de la forma puede repetirse una y otra vez en indefinidos sujetos materiales sin agotarse jamás" (p. 299); por eso se comprende que si bien es posible una filosofía de la existencia no lo es una filosofía existencial. No hay más salida que la doctrina de la participación. Así, determinando la actividad específica del ser del hombre, Mons. Derisi puede afirmar en el capítulo XII que el hombre se ubica entre el Acto puro de la Existencia y el devenir de la "ec-sistencia anonadada". No es pura existencia ni en uno ni en otro sentido: ni de absoluta Perfección ni de absoluta nada. "*Es una esencia o substancia finita, compuesta de forma espiritual y materia, que llega no a ser sino sólo a tener contingente existencia o actualidad de sí en la medida finita de sus propias notas constitutivas: como animal racional*" (p. 324). Luego muéstrase cómo, a partir de la triple dimensión del hombre —contemplativa, moral y técnico artística— se abre hacia la trascendencia en un Ser personal divino "y se constituye, por eso, como el triple movimiento de una misma y fundamental *dimensión religiosa*" (p. 328). Así, Dios penetra y colma con su Acto la interioridad y "llena la angustiosa soledad con su beatificante *presencia*" (p. 331); de modo que "la soledad es la condición del *homo viator*" (p. 332). Por aquí debe buscarse la significación profunda de la *angustia*, de la *nausea*, del fracaso de los existencialistas.

La obra culmina con el estudio de la temporalidad e historicidad del hombre, primero, y con el carácter moral y "humanista" de la existencia humana. Respecto de lo primero, expone el autor con gran acuidad los conceptos de *eternidad*, *eviternidad* y *temporalidad* (que es la duración propia del hombre) y cuya nota específica es la *historicidad*; por eso es natural que engarce aquí una meditación sobre epistemología del saber histórico, cuya conclusión no podía ser otra que la negación de que pueda haber un conocimiento directo de lo individual concreto, al que es necesario llegar uniendo experiencia y concepto para reintegrar por medio del juicio la esencia en la concreta realidad material. A esto se agrega la memoria y la previsión que refieren todo a la actualidad y el juicio valorativo de la realidad histórica, según la norma de la moralidad (p. 360). De acuerdo a la constitución ontológica del hombre, Mons. Derisi sostiene que "únicamente el hombre es el ser finito y espiritual, capaz, por eso mismo, de desarrollo ontológico y libre" (p. 370); es decir, el hombre se va actualizando, "realizándose humanamente: se va *humanizando*" (p. 371) en la triple dimensión de que nos ha hablado anteriormente; o, lo que es igual, "va *actualizando* su potencia en dirección al Ser infinito" (p. 371). Por eso, el humanismo que sostiene Mons. Derisi no es el humanismo insuficiente de los griegos ni el renacentista, ambos antropocéntricos, "sino *ontocéntrico* y, en definitiva, *teocéntrico*" (p. 376) contrapuesto al humanismo existencialista que destruye al hombre llegando a ser paradójicamente un humanismo inhumano. En definitiva, se trata de la suprema disyuntiva para el hombre: Dios o la nada: "el *humanismo* sólo tiene un fundamento ontológico y teleológico supremo y divino: *teológico*" (p. 378). Así puede el filósofo trazar las grandes líneas de un "realismo intelectualista" abierto a la participación del hombre en la Vida divina que le permite concluir frente a la filosofía que

motiva todo el libro: "el existencialismo elige en *contra del hombre*, porque elige *contra la verdad*; y nosotros elegimos en *favor del hombre*, porque *elegimos y nos sometemos a la verdad* con todas sus exigencias teóricas y prácticas, individuales y sociales, naturales y sobrenaturales" (p. 395).

A la obra en sí misma, el autor ha agregado (pp. 399-496) diez apéndices, que resultan útiles porque todos son ampliaciones, desarrollos y análisis que hacen directamente a la esencia del tema fundamental del libro, y de los cuales creemos que el mejor es el último sobre *Verdad y libertad* enderezado, a la vez que a mostrar la doctrina sobre la imposibilidad de una actividad puramente práctica, a una crítica minuciosa de la practicidad existencialista. Hemos así ofrecido al lector de *Sapientia* una exposición lo más objetiva posible del contenido de este *opus arduum* de Mons. Octavio N. Derisi.

II

Reflexiones críticas

Las observaciones y críticas que haremos a continuación han sido suscitadas todas por la lectura de este libro de gran aliento; y el hecho solo de que un libro nos haga *reflexionar* (aunque no estemos de acuerdo con algunas tesis, y aun por eso mismo) es el mejor de los elogios que puedan hacerse de él. Y esto es lo que nos pasa con el libro de Mons. Derisi.

Agruparemos nuestras reflexiones en poco espacio: a) Señalamos primero la exactitud en la exposición de los "sistemas" existencialistas, que tiende a presentar con claridad y profundidad las líneas esenciales; en ese sentido es un libro muy útil por lo que en él hay de expositivo. b) Toda la obra es un gran esfuerzo por integrar los temas del existencialismo en el tomismo, un buceo y, sobre todo, una *confrontación*, de los problemas planteados por el existencialismo pero cuya solución se busca inmediatamente en los principios de la filosofía tradicional, más bien que en un desarrollo de los mismos temas existencialistas. c) Es evidente que la obra encierra una Antropología inspirada en la filosofía de Santo Tomás y que ya nos ofreciera el autor en su libro sobre *La persona* (La Plata, 1950).

d) En un tema, sin embargo, como lo sabe Mons. Derisi, no podríamos subrayar totalmente su opinión: Es el del "humanismo teocéntrico"; en efecto, nuestra duda es la siguiente: ¿Es legítimo un humanismo teocéntrico? Pero mejor aún, ¿es posible entonces un humanismo *cristiano*? Hace poco nos hemos referido al tema en un ensayo que forma parte de una obra mayor ⁽³⁾ y no hacemos ahora otra cosa que repetir sus argumentos en resumen: Desde el punto de vista cristiano, la Redención que alcanza y asume el alma, el cuerpo y el cosmos, no deja lugar a ninguna autonomía de parte del hombre; su asunción por la gracia destruye la autonomía del hombre; pero aquella asunción por la gracia es la verdadera libertad, ya que no hay otra libertad que la *libertas a peccato*, o sea, la servidumbre a la justicia ⁽⁴⁾; la autonomía es el ámbito del

⁽³⁾ *Cristocentrismo. Ilegitimidad de un humanismo cristiano*, en *Presencia*, VIII, 67, Bs. As., 1956, cap. I de una obra del mismo título en vías de publicación.

⁽⁴⁾ También nos hemos ocupado del tema en *SAPIENTIA*, X, 38, p. 261-269, 1955: *El cristiano y la libertad*.

pecado, salvo que entendamos la autonomía en un sentido tan lato que signifique apenas la facultad de elección. En tal caso, deberá reconocerse que el cristiano ha sido asumido *todo* él por Cristo y que ninguna actividad suya es ya totalmente humana, que no puede ser humanista en el sentido de los griegos (como dice muy bien Mons. Derisi) ni puede serlo en el sentido de los renacentistas ni del inhumano humanismo de hoy (como asegura Mons. Derisi); pero tampoco puede ser teocentrista en el sentido de los hebreos del Antiguo Testamento, para quienes el Señor era el Dios del temor y del castigo; los judíos eran teocéntricos y así era concebido el hombre; pero el cristiano, creemos, no puede ser ni humanista (en ningún sentido) ni teocéntrico en el sentido de los judíos; el Dios cristiano, el Dios cálido, habita *realmente* en la interioridad del cristiano, entre él y Dios no existe el abismo que existía entre el hebreo y Jahveh, no existe una distancia infinita ⁽⁵⁾, sino una comunión de *amor*, porque Cristo está en el *centro* del cristiano como lo está en el centro de todo lo que hay. Por él todo *es*, en Él todo ha sido consumado; no le queda ya espacio a este hombre nuevo para una autonomía que le permita instaurar un humanismo que, necesita, para ser, de una autonomía que el cristiano rechaza; sin negar, por supuesto, que el cristiano es teocéntrico, es, ante todo cristocéntrico; para él no hay ni un humanismo (el auténtico es pagano aunque sea destructivo de sí) ni un teocentrismo en el sentido de los judíos; para él sólo hay un *Cristocentrismo* que implica decir mucho más que un teocentrismo; porque aquí se trata de un Dios que participa de nuestra contingencia y de nuestra historia y que habita en nosotros como lo más íntimo de lo más íntimo nuestro. Humanismo cristiano siempre nos ha parecido contradictorio. Es muy cierto que el Cristianismo no renuncia (al contrario) a ningún valor auténticamente humano, sino que *salva* a todo lo humano; pero esta salvación de lo humano mismo lo eleva hasta un plano divino, de modo que no hay espacio ya para fundar un verdadero humanismo; lo humano natural ha sido elevado a un sobrehumanismo, de tal modo, que la sabia máxima repetida tanto por Santo Tomás, "la gracia eleva, no destruye la naturaleza", ha de ser entendida, según nuestro parecer, como una afirmación expresa de la sobre-elevación de lo natural-salvado; es decir, lo humano es lo que *se eleva*, lo que es llevado *más allá* de lo humano mismo sin destruir su naturaleza. Entre el hombre celeste y el hombre terrestre, no hay término medio.

e) Señalamos, aunque de paso, que creemos en la posibilidad de una intuición intelectual como punto de partida legítimo de una filosofía, como acontece en San Agustín según se desprende de las páginas de *De libero arbitrio* o *Contra academicos*. Si existe una filosofía agustiniana, la autociencia parece ser el punto de partida de esa filosofía. Sólo dejamos señalado el tema, sobre el que no queremos abrir debate por ahora; lo único que podemos agregar, es que no nos parece en absoluto contradictorio el método de interioridad agustiniano con el de "exterioridad" tomista.

f) Es notablemente exacta la caracterización del hombre contemporáneo en este fundamental libro de Mons. Derisi y que se expresa en su afirmación general de que "la nuestra es una época de *apostasía*, de renuncia a una verdad antes poseída" (p. 392), verdad primero sobrenatural, luego verdad filosófica

(5) Cf. NIMIO DE ANQUIN: *Antropología de los tres hombres históricos*, p. 5, Inst. de Metaf., Córdoba, 1951.

poco a poco abandonada; de ahí que, como muy bien dice Mons. Derisi, "Occidente debe meditar seriamente y decidirse de una vez por todas a deshacerse de esta obsesión y locura existencialista y a desandar su vida descarriada y a reiniciar... su marcha por la senda empinada pero segura del genuino camino intelectual-realista cristiano" (p. 394); de ahí que el existencialismo sea el espejo del hombre contemporáneo según lo desarrolla en el Apéndice II cuyo subjetivismo irracionalista ha llegado a hacer del hombre un ser absurdo (p. 406-407), signo de una época corrompida y hambrienta de lo divino. g) También queremos destacar la demostración general de que el existencialismo es el estadio final de descomposición de la filosofía moderna (cf. además, p. 413-417). Entonces el existencialismo *no es* una verdadera superación del idealismo racionalista por un lado (que es lo que pretende ser) ni tampoco lo es del positivismo. El hegelismo sigue reinando en el mundo con la única excepción de la filosofía cristiana que ha sabido superar (en los mejores casos *desde dentro*) el immanentismo absoluto.

La filosofía cristiana ha dado un paso importante en la Argentina con esta obra. El que escriba la historia con honradez no podrá ignorarla. Si es cierto que el libro es el autor y que el autor es el libro que ha escrito, nada mejor para cerrar este estudio que las palabras del Eclesiástico (27, 7-6): "El fruto del árbol demuestra su cultivo, como la expresión del pensamiento el corazón del hombre".

ALBERTO CATURELLI
De la Universidad de Córdoba

KANT Y LA ESCOLÁSTICA ACTUAL (*)

El presente tomo es el primero de una serie de monografías que, consagradas bajo el título de "Pullacher Philosophische Forschungen" a la filosofía y a su historia, editara la Facultad de Filosofía del Berchmanskolleg en Pullach cerca de Munich.

Al abordar, con sincero afán de diálogo, el tema de este volumen los colaboradores aspiran a prestar un servicio a los núcleos permanentes y supratemporales del pensamiento escolástico y del kantiano.

I. El primer trabajo versa sobre "La teoría kantiana del conocimiento y la teoría tomista" y pertenece a Joseph de Vries (p. 1-34). Anticipando las conclusiones de su tarea comparativa expresa el A.: "En cierto sentido Kant está efectivamente más cerca del pensamiento tomista que Leibniz o aun que Agustín; esto vale especialmente de la teoría del conocimiento. ... Aparece una amplia comunidad en el punto de partida y en el planteamiento del problema, pero también un hondo contraste en la solución del problema y en los resultados" (p. 2-3). A continuación levanta un inventario de lo común y de lo divergente en las teorías estudiadas. En el punto de partida la comunidad

(*) KANT UND DIE SCHOLASTIK HEUTE, edit. por Johannes B. Lotz, Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1955, 279 págs.

consiste primeramente en que el acto en que se da la verdad es, en ambos pensadores, el juicio del entendimiento; a su vez el juicio para su justificación ha menester de otro acto que "dé" el objeto: la intuición sensible.

En la interpretación de la teoría tomista de la sensibilidad el A. echa mano de la tesis interpretativa de Maréchal, quien veía en la doctrina de la especificación de las potencias por los respectivos objetos formales una especie de apriorismo; en esa línea el A. señala el relativo apriorismo admitido por la teoría tomista a propósito del sentido común, de la memoria sensible, de la estimativa y de la cogitativa.

Al estudiar la última concordancia, concerniente esta vez a la relación entre los conceptos del entendimiento y la imagen sensible, el A. previene contra la confusión de apriorismo y subjetivismo, la que ha inducido a muchos escolásticos a rechazar junto con la interpretación kantiana del primero la existencia de todo apriori. Para perfilar la posición de S. Tomás frente a la de Kant, de Vries somete a breve análisis el concepto tomista de "sensibile per accidens" y concluye: "El ser mismo, y de modo semejante la sustancia y la causalidad no son encontrados (*-vorgef unden-*) en lo sensible ni intuídos sino que son añadidos (*-hinzugef ügt-*) por el pensamiento; e. d. estos conceptos ontológicos fundamentales son a priori respecto de la intuición sensible" (p. 19).

Ahora bien, lo que separa a S. Tomás de Kant es que aquél, además de los elementos del conocimiento humano considerados en el examen de las coincidencias, conocía aun otros. De estos elementos el primero concierne a la conciencia de sí, en la que el sujeto alcanza una vivencia del propio ser del yo (p. 20-24). En el análisis crítico de la autoconciencia, como en los puntos siguientes, el A. reproduce las articulaciones esenciales de su propia concepción gnoseológica expuesta en otros estudios anteriores, especialmente en *Denken und Sein* (trad. española, Madrid, 1953).

Pero "si al yo mismo y a su percepción les corresponde un ser real, luego debe atribuírsele ser real a aquello de lo que, como de su condición y causa, depende la realidad de la percepción" (p. 26).

Además, "si hay... un conocimiento asegurado teoréticamente del ente en sí, la situación de la teología natural es completamente distinta de la que Kant admite" (p. 28). La vía tomista de la contingencia recurre no al principio físico sino al principio metafísico de causalidad (p. 29-30. Por último, la concepción kantiana de la analogía corresponde a la opinión rechazada por S. Tomás en *S. Theol.*, I, q. 13 a. 2.

En gran parte por su desconocimiento de la filosofía medieval Kant no pudo percatarse de que las soluciones escolásticas y en particular las tomistas se diferenciaban esencialmente del racionalismo leibniziano-wolfiano, que él criticó con razón, y en no pocos aspectos se aproximaban a su propia concepción; por esto, según de Vries, no podía K. llegar a un verdadero encuentro con S. Tomás.

II. Sobre "El método trascendental en la Crítica de la Razón Pura de Kant y en la Escolástica" escribe Johannes B. Lotz (p. 35-108).

En una ojeada provisoria (p. 35-46) el A. compara la actitud metódica propuesta por Kant en su *C. R. Pura* con el método de la Escolástica y en particular de S. Tomás. Para el primero, el método objetivo, como quiera que no es escindible de sus raíces dogmáticas, debe ser excluído y reemplazado por un método puramente subjetivo que comporta la limitación a la cosa como

fenómeno y la imposibilidad de una metafísica como saber. La escolástica del pasado se atuvo estrictamente al método objetivo que no implicaba necesariamente dogmatismo en el sentido kantiano; por otra parte, entendió el método subjetivo del mismo modo que Kant, sin realizar ningún esfuerzo serio por depurarlo. En la escolástica actual se diseña otra actitud que, sin abandonar el método objetivo ni querer sustituirlo por otro, juzga que aquél ha menester como complemento de un método subjetivo previamente rectificado (Lotz lo describe en p. 53). Este último método, desde su más íntima esencia, se une con el objetivo y por ello alcanza la cosa en sí y abre la metafísica como saber.

A continuación el A. somete a prolijo análisis el método subjetivo o trascendental en Kant, distinguiendo en cada caso el contenido válido de lo que no parece justificado. Y al término de tal examen crítico asevera que la esencia auténtica del método trascendental no incluye necesariamente la limitación del conocimiento a los fenómenos sino que, en rigor, la excluye (p. 78).

En un tercer párrafo, el más extenso (p. 80-108), el A. expone el "método subjetivo o trascendental, escolásticamente desarrollado". La articulación del método resulta de que "el conocimiento humano exige determinadas condiciones de posibilidad en el sujeto, las que a su vez presuponen determinadas condiciones de posibilidad en el objeto" (p. 84). Y a lo largo de un examen de las distintas potencias cognoscitivas (los sentidos externos, los sentidos internos —sentido común, fantasía y memoria sensible, estimativa animal, cogitativa o "potencia de unificación"—, el entendimiento, la razón) el A. va explorando la estructura apriórica del sujeto cognoscente. El contexto en que se encuentran articulados los grados de las potencias con sus objetos formales aprióricamente asignados, puede ser considerado en dos direcciones: desde abajo hacia arriba o sea desde los sentidos en particular hasta la razón, o bien de arriba hacia abajo o sea desde la razón hacia los sentidos en particular. En cada dirección funciona la necesidad de modo diverso; además la necesidad que concierne a la primera línea pertenece a la posibilitación del conocimiento en cuanto conocimiento, mientras que la otra se refiere sólo a la posibilitación del conocimiento en cuanto es solamente humano (p. 104-105). Así se vé cómo se compenetran las potencias particulares en una potencia total y los aprióricos objetos formales particulares en un a priori total.

El A. da remate a su interesante estudio insinuando en escorzo las líneas de sendas deducciones trascendentales del "objeto" y del "Absoluto" (p. 105-108).

III. Walter Brugger se ocupa de "Lo incondicionado en la Crítica de la Razón Pura de Kant" (p. 109-153).

W. B. parte de la idea de lo incondicionado que está en el centro de la dialéctica trascendental de Kant; apoyándose en la unidad absoluta del sujeto pensante y conducido por ella desemboca en el carácter existencial del "yo pienso" y en el yo como objeto sustancial e inteligible, y pasa así allende el dominio de los meros fenómenos. En el mundo de los fenómenos externos la búsqueda de lo incondicionado resulta infructuosa; no puede éste ser encontrado en los fenómenos como tales, no puede ser el todo cósmico ni estar contenido en él como una parte. Sólo está allí según la "idea"; por consiguiente, es menester buscarlo como dirección de la razón, más allá del mundo.

El problema se refiere ahora al "ideal trascendental" al que Kant rehusa una significación existencial teóricamente demostrable. Pero, de acuerdo a los

propios principios de Kant, no es posible eludir la existencia del ideal trascendental, a la que conducen la vía de la contingencia y la incondicionalidad, pensada a fondo, del ideal trascendental mismo.

Desde aquí, según B., es comprensible, en primer lugar, que no lo incondicionado mismo, pero sí la orientación de la razón hacia lo incondicionado llegue a la experiencia misma y a través de las categorías, en definitiva, la constituya; también es comprensible la legitimidad de una demostración lógico-trascendental de Dios a partir de la naturaleza de la razón. Además, desde ahí se alcanza a conferir al objeto trascendental y a las categorías un efectivo sentido onto-lógico y a fundar así la posibilidad de los enunciados formales de la ontología; por último, comparado lo incondicionado con la cosa en sí, resulta que lo absolutamente incondicionado es a la vez cosa en sí en sentido ilimitado.

IV. Otro de los colaboradores, Joseph Schmucker, publica un trabajo sobre "El formalismo y los principios finales materiales en la ética de Kant" (p. 156-205).

En contra de la interpretación, difundida por los neokantianos y confirmada por Scheler, según la cual la ética kantiana es esencialmente formalista, han aparecido varios trabajos (entre otros los de Georg Anderson, Max Laupichler y Alwin Diemer) con el objeto de mostrar que tal ética contiene principios materiales y que éstos constituyen un elemento esencial de todo el sistema de Kant. Es fácil percatarse de que, en consecuencia, la cuestión de las relaciones entre el formalismo y los principios materiales lleva a plantear el problema de la interpretación de todo el sistema kantiano. Sólo a este nivel que permite una dilucidación de los elementos esenciales y previene contra malentendidos, es posible promover una positiva confrontación con la escolástica. El A. se propone precisamente favorecer la recta interpretación del sistema kantiano y a la vez allanar el camino para tal encuentro de Kant con la Escolástica.

Para ello comienza por resumir su posición frente a las tesis respectivas de Anderson, Laupichler y Diemer. Luego desarrolla su propia tesis a lo largo de cuatro párrafos: A. Esencia y significación del formalismo en la ética de Kant (p. 158-169); B. El principio material fundamental y su conexión con el principio del formalismo (p. 169-181); C. La doctrina material de los fines en la "Metafísica de las costumbres" y su relación con los dos principios fundamentales de los escritos de fundamentación (p. 181-201); D. La ética de Kant y la doctrina ética de los principios de la Escolástica (p. 201-205).

Sería desproporcionado a los límites de esta recensión exponer, siquiera fuere en sus principales articulaciones, el contenido de estos densos párrafos destinados a una interpretación de la moral kantiana dentro del marco del sistema total y luego a una comparación de esta ética con la de la Escolástica; con todo, será conveniente reproducir una de las conclusiones de la tarea comparativa que a muchos lectores parecerá sorprendente, cuando no discutible: "Frente a la moderna ética axiológica de acuñación scheleriana y hartmanniana la ética de Kant se sitúa en la línea de la ética tradicional de la virtud: las leyes morales son leyes del ser, leyes del ser espiritual personal, de la causalidad o actividad espiritual personal, y el bien moral es el ser de la personalidad misma, que se realiza en esta actividad. En este sentido Kant no ha establecido un nuevo principio de la moralidad sino sólo una nueva fórmula del mismo. ... Así, según nuestra convicción, él (Kant) ha interpretado la esencia de lo moral mejor que la filosofía de los valores, que quiere fundar lo moral sobre un reino

de valores ideal e independiente del ser mismo, cuya relación a la voluntad permanece enigmática y que en sus contenidos refleja bastante claramente su procedencia de la naturaleza específicamente humana y de las condiciones vitales específicamente humanas". (p. 205).

V. El último trabajo del volumen se refiere a "Heidegger y Kant" y lleva la firma de Emerich Coreth (p. 207-255).

Es conocida la importancia de la interpretación heideggeriana de Kant dentro del marco de los estudios que un tiempo a esta parte se han dedicado al examen de "Kant como metafísico". Ahora bien, Coreth aspira a mostrar que esa interpretación desborda en Heidegger un interés histórico-filosófico y que el problema que se mantiene a lo largo del hondo pensar de este filósofo debe ser entendido esencialmente a partir de Kant y como desarrollo de la cuestión trascendental.

El artículo se divide en dos partes: A. Interpretación heideggeriana de Kant (p. 208-225); B. Superación de Kant por Heidegger (p. 225-255).

En unas densas páginas finales (248-255) Coreth resume y esboza perspectivas. Por una parte Heidegger intenta una superación de Kant, por la que se distingue de éste en tres aspectos: a) el a priori heideggeriano des-cubre, e. d. hace posible la patencia del ente; b) se supera la escisión entre teoría y praxis; c) H. quiere tramontar el ser "sujeto" del sujeto y por tanto la relación misma "sujeto-objeto" y fundar ésta en su posibilidad desde el ser que se des-cubre en la esencia del hombre. Pero en la interpretación del ser mismo que se aclara en el hombre, H. no sólo retrocede hasta Kant sino que aun exaspera la posición de éste, pues interpreta el ser desde el hombre y le confiere rasgos esenciales del hombre finito. El ser resulta sólo el horizonte temporal-históricamente condicionado y limitado, mudable y revocable, de un "claro del ser" ⁽¹⁾, que el destino del ser nos deja abierto en esta época histórica (p. 251-252).

Coreth opone un último reparo a la doctrina heideggeriana: la "luz" (Licht) de tal "claro del ser" (Lichtung des Seins) ⁽²⁾ no es explicada, pues la temporalidad originaria no es principio explicativo de la "aclaración" ⁽³⁾ del Dasein, porque ella presupone ya lo que es menester explicar, a saber que el éxtasis en la separación de las dimensiones del tiempo es un éxtasis "aclarado" en una "aclarada" separación de las dimensiones del tiempo" (p. 254).

El volumen se cierra con una prolija bibliografía de toda la literatura sobre Kant de orientación escolástica o filosófico-cristiana aparecida desde 1920 hasta el 31 de enero de 1955 (p. 256-274) y con sendos índices de temas y de nombres.

GUIDO SOAJE RAMOS
De la Universidad de Cuyo
(Mendoza)

(1) La expresión alemana es "Lichtung des Seins". Lichtung significa "claro" en el sentido en que se alude a un "claro en el bosque". Prefiero esta versión a la que propone Wagner de Reyna en su traducción de Brief über den Humanismus (cf. Realidad, Buenos Aires, Nº 9 (1948), p. 353: "despejo del ser").

(2) En español no se ve tan claramente la conexión "Licht-Lichtung".

(3) El texto alemán dice "Gelichtetheit" que significa literalmente: la-cualidad-de-ser-iluminado (o aclarado).

BIBLIOGRAFIA

SAINT AUGUSTIN ET LE NÉOPLATONISME. LA POSSIBILITÉ D'UNE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, por *Michele F. Sciacca*; f. 20 x 13; 67 págs., Chaire Cardinal Mercier, Publications universitaires de Louvain, Nauwelaerts, Louvain - París, 1956.

Este breve libro, resultado de las lecciones dictadas por el autor en la cátedra "Cardenal Mercier" de Lovaina, en noviembre de 1954, nos presenta, por un lado, un Agustín limpio de interpretaciones más o menos platonizantes y, por otro, nos hace ver con claridad el camino para una adecuada solución del problema de una filosofía cristiana.

Sobre todo después de los sermones de San Ambrosio, Agustín sabe que la religión católica indica el camino de la verdad; en ese sentido no tiene ya problemas; las dificultades son de orden especulativo, pues como filósofo se encuentra ante graves escollos; y el problema fundamental para este cristiano que quiere filosofar no es otro que "el de la posibilidad y límites de una filosofía cristiana" (p. 3). Lo primero, es el análisis del encuentro de Agustín con los "platónicos", señalada principalmente por el hecho de que él encuentra que la divinidad del Logos también se encuentra en los libros de los platónicos, pues, como se sabe, "Agustín ve en la hipóstasis plotiniana del Intelecto el Verbo del Evangelio de San Juan" (p. 4), lo mismo que la idea de que todo ha sido hecho por el Verbo que es luz de los hombres. Pues bien: no se trata aquí de imaginar una platonización de Agustín sino, por el contrario, "es necesario destacar que Agustín "da" a Plotino más bien que "toma" de él; le presta el lenguaje de San Juan e interpreta las hipóstasis y su procesión en el sentido cristiano. Agustín convertido al cristianismo, convirtió igualmente sobre este tema a Plotino" (p. 6). Él tenía conciencia de esta superación de Plotino y descubrió que la divinidad del Verbo podía ser expresada en el "lenguaje" de los platónicos. Nada más. Y esta transposición del Logos de Plotino en términos del Logos cristiano se debió a su falta de comprensión de la doctrina de la encarnación, que le parecía oscura, y aunque corrió el riesgo de hacer de Cristo una hipóstasis filosófica, se munió de la caridad y humildad y se instruyó en las Escrituras. Entonces, y esto nos parece importantísimo en la investigación de Sciacca, "es pues en los textos sagrados y no en los libros de los "platónicos"

donde encontró el camino de Cristo, "que no conduce a especular, sino más bien a habitar la patria celestial" y, por eso, "el neoplatonismo no ha ejercido ninguna influencia en la evolución del santo Doctor hacia el catolicismo, en lo que concierne a las verdades teológicas" (p. 11). Se hizo católico, no gracias a los platónicos, sino *contra* y *a pesar* de los platónicos. Y lo mismo puede decirse de problemas tan capitales como el de la naturaleza de Dios y, sobre todo, el problema del mal del que Agustín vió la manera de resolverlo gracias a los platónicos, pero no pudo ver la solución (p. 14). Nuevamente aquí el peligro, pues Agustín pudo aceptar la doctrina plotiniana sobre el mal, pero "desde el momento en que Agustín encuentra los "platónicos", los sobrepasa substancialmente" (p. 16), *porque ya era cristiano*; de ese modo, el platonismo deviene cristiano y no platónico el cristianismo.

Además, en Agustín el neoplatonismo se presenta como crítica al escepticismo académico, crítica que va a parar a la doctrina de la verdad y la certeza; es decir, que nada puede ser negado o afirmado, si no se posee la noción de aquello que se afirma o se niega, noción *anterior* a la experiencia; entonces, en la base de la crítica agustiniana del escepticismo, "se encuentra el neoplatonismo tal como es concebido por San Agustín, es decir, transpuesto e interpretado según el cristianismo de Pablo y de San Juan" (p. 21); San Agustín percibe aquí lo que Sciacca llama el agustinismo eterno. Opone a los académicos las verdades inatacables de la dialéctica, especialmente la certeza fundamental encontrada en sí mismo, según la cual la intelección es el criterio de verdad y el error es ininteligible. Contra estas verdades necesarias el academicismo no tiene ningún arma; basta entrar dentro de sí para descubrir la verdad con el ojo interior.

En lo que respecta a la doctrina de la sensación y del compuesto humano, San Agustín sigue análogo proceso; el alma y el cuerpo no son dos *res* extrañas y opuestas, sino una unidad que es todo el hombre; el platonismo de San Agustín es aquí no-platónico (p. 26), y si entre las definiciones agustinianas del hombre tenemos en cuenta la de *De Trinitate*, XV, 7, 11, *homo est substantia rationalis constans anima et corpus*, es verdad lo que asegura Sciacca cuando concluye: "Decir que la doctrina de la "unión substancial" falta en San Agustín simplemente porque no se lee allí esta expresión, es interpretar a la letra sin tener en cuenta su presencia en palabras equivalentes de una definición del hombre indudablemente idéntica" (p. 28). Si bien los escritos de juventud pueden contener pasajes que nos dejen perplejos, no es menos cierto que esta doctrina sufrió una larga elaboración en San Agustín. Resulta importante destacar que en la jerarquía de todas las actividades del alma, todos los grados son interiores a la espiritualidad porque el cuerpo resulta superior a todo otro cuerpo debido a su participación del alma, la cual le confiere esta superioridad. De ahí que la ascética y la mística agustinianas deben ser comprendidas como una ascesis del hombre todo entero, alma y cuerpo, y no solamente del alma (como hubiera querido Plotino); el alma imprime en el cuerpo los signos de su actividad, le da el ser y la unidad, la vida misma como Dios la da al alma; Sciacca dice que el alma "personaliza" la animalidad del hombre. Es evidente entonces que el alma es una substancia incompleta, que, si bien subsiste sin el cuerpo, tiene una tendencia natural a unirse a él de modo que el estado de separación sea violento. Por eso la bienaventuranza del alma será en cierto modo imperfecta antes que se reúna con su cuerpo: "la resurrección de los

cuerpos, es la perfecta beatitud de las almas" (p. 42). Todavía más: a través del cuerpo se rescata la materia cósmica como lo sostendrá después la escuela franciscana. Entonces (y esto nos parece decisivo): al alma le es esencial unirse a un cuerpo y a este cuerpo unirse al alma; esta unión no es un castigo, sino natural y necesaria y, además, imposibilita la metempsícosis en San Agustín. El doctor de Hipona rechaza entonces el dualismo platónico conservando la verdad de la preexistencia de los seres en el espíritu de Dios (claro que esto tampoco es estrictamente platónico, pues se debe poner antes la cuestión de si Platón concibió un Dios personal). De acuerdo con Aristóteles sostiene la unión substancial, pero rechaza la autarquía del mundo natural y el naturalismo de la metafísica aristotélica; pero ambos aportes son transpuestos en el orden de la creación. En lo que respecta al cómo de la unión substancial, es un problema que sobrepasa la inteligencia del hombre "y este misterio es justamente el hombre" (p. 48).

Ser hecho para Dios es el *status* ontológico del hombre, su esencia. De ahí la "inquietud", pues no está hecho para el mundo sino para Dios; el hombre está *en* el mundo que fué hecho para él, pero él es hecho *para* Dios (p. 50); por eso la naturaleza del hombre es una "dialéctica" siempre abierta. San Agustín se enfrenta entonces con un conjunto de problemas teológicos y filosóficos: a) demostrar que el espíritu es capaz de verdad; b) la realización del fin del hombre no puede ser obra de sólo el hombre; c) por eso la filosofía no dispone de todos los medios para realizar el fin; d) aquí se encuentra con la religión y muestra la conveniencia del momento racional y del momento religioso; e) todo lo cual nos lleva al problema del mal y de su origen y de la inmortalidad del alma y de su origen, y como *todo* el hombre es un alma y es un cuerpo, se supone otro problema: el del hombre en su integralidad. Pero entonces, el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio de salud; la investigación filosófica al fin de cuentas no es más que un poner cada vez más en claro las relaciones entre el alma y Dios, de *mi* alma y Dios; clarificar el alma empero, es descender a las profundidades; tender hacia Dios es no solamente conocer sino también amar, ya que no hay conocimiento verdadero que no sea también amor y no hay amor que no sea también conocimiento; pero la voluntad está dividida por el pecado y los remedios son ineficaces. Es preciso buscar en otra dirección: el hombre no puede cumplir su fin más que recibiendo la ayuda de otra fuerza salvadora; es necesario un estado de "conversión" permanente en Dios en quien debe vivir; el alma no logra conocerse toda entera, no tiene plena conciencia de sí, pues cuanto más desciende en sus profundidades se le revelan más insondables todavía; el alma se conoce y no se conoce, porque la luz conquistada se proyecta en un misterio más y más intenso: "Es el momento de la fe, distinto, pero no separable, de la investigación racional" (p. 62).

Es pues necesario que no se separe filosofía y religión, verdad racional y verdad revelada, pues "no solamente una conviene a la otra, sino que las dos están presentes en el acto concreto del pensamiento concreto y encarnado" (p. 63). La palabra de Cristo es concreta y vital y así debe ser realizada por el cristiano; no se comprende entonces "porqué un filósofo cristiano, cuidando la distinción de los dos órdenes inconmensurables y sin poner las verdades reveladas en el fundamento de la investigación racional, debería rechazar este aporte de la luz que le dan la revelación cristiana y su experiencia religiosa"

(p. 63). O sea que un filósofo cristiano es "un filósofo creyente" ya que solamente por un artificio puede hacer abstracción de su fe (p. 64), pues el pensamiento "no existe en lo abstracto; lo que existe es lo existente concreto, el hombre pensante; el hombre pensante cristiano es unidad concreta de un pensamiento natural y de una fe sobrenatural". Según Sciacca, hay una participación íntima entre las verdades racionales y las sobrenaturales, cuya causa no es otra que la unidad concreta del hombre cristiano; por eso la revelación de Cristo también esclarece la profundidad del hombre.

Tal el libro de Sciacca que consideramos fundamental para esclarecer el tema de la filosofía cristiana o, como nos gusta decir a nosotros, del filosofar cristiano porque así se subraya la concretidad del filosofar. El filósofo italiano busca la *integralidad* del hombre, es decir, su reconstitución. De ahí que su propia filosofía, en el último estadio de su desarrollo (*L'uomo, questo "squilibriato"* y *Atto ed Essere*) se denomine "Filosofía de la integralidad". No podemos menos que manifestar nuestro completo acuerdo con esta posición que hunde sus raíces, a la vez que en el pensamiento más actual involucrando con ello todos los problemas de este desgraciado mundo contemporáneo, en las fuentes más puras del pensamiento clásico cristiano. El mejor comentario lo ofrece este texto del propio filósofo: "La reconstitución de esta unidad en la distinción y de la distinción en la unidad es hoy la perspectiva fundamental de la filosofía cristiana que, como filosofía, no puede defender y garantizar la validez objetiva del orden racional autónomo y, como cristiana, no puede ignorar la Palabra de Cristo que eleva este orden. El valor de una filosofía cristiana está precisamente en ser una concepción integral del hombre integral, no siendo ninguna doctrina tan integral como el cristianismo".

ALBERTO CATURELLI

HUSSERL, por *Marvin Farber*; Colección Filósofos y sistemas, Ediciones Losange, Buenos Aires.

La Colección Filósofos y Sistemas, dirigida por Vicente Fatone, ha procedido acertadamente al publicar este interesante estudio sobre Edmundo Husserl. Su autor, Marvin Farber, es el director del periódico, "Philosophy and Phenomenological Research" de la Universidad de Búfalo, que tiende a "difundir la comprensión, desarrollo y aplicación de la investigación fenomenológica tal como había sido inaugurada por aquél", de acuerdo a los planes de la International Phenomenological Society fundada en 1939, un año después de la muerte del insigne filósofo checoslovaco.

El primer capítulo del libro ofrece una síntesis biográfica de Husserl destacando las influencias que obraron sobre él y presenta el fundamento de la fenomenología, cuya importancia en la filosofía contemporánea y otros campos del saber: derecho, matemática, sociología, religión, psicología, etc., es indiscutible. Los dos capítulos que siguen tratan de los objetivos del método fenomenológico y del programa descriptivo de la fenomenología. Marvin Farber llega a la conclusión, muy digna de tenerse en cuenta, de que la descripción fenomenológica no es el único tipo posible de descripción. Por otra parte, como mé-

todo, no es tan radicalmente original ni debe tomarse con tanta exclusividad y pureza que se le niegue relaciones recíprocas con otros procedimientos, si quiere algo más que frutos restringidos a un estrecho campo de aplicación.

Tiene particular importancia el capítulo 4 dedicado a la reducción y constitución fenomenológicas como momentos esenciales del procedimiento husserliano, a los que M. Farber impone necesarias limitaciones. La filosofía no debe olvidarse de su fundamento real, genético, so pena de que si así no lo hiciera, el mundo que constituya, no satisfará a nuestra experiencia real y conocimiento de los hechos.

En capítulos sucesivos se examina el fundamental problema de la inmanencia y trascendencia. Se destaca aquí el parentesco de la "reducción" con la duda cartesiana y el avance de Husserl en relación a Descartes a involucrar en ella la conciencia del ego en sentido natural.

Al plantear el problema de la inmanencia y trascendencia, M. Farber sostiene la necesidad de distinguir entre certidumbre y posibilidad lógica y real o práctica, proveniente del orden conocido de la naturaleza. Termina estas cuestiones preguntando si los fenomenólogos se limitan a suspender creencias o tesis existenciales con el fin de hacer posible una inspección reflexiva más completa del proceso, estructura y validez del conocimiento, o bien operando desde el comienzo con una metafísica tácita que los predetermina a un aterrizaje idealista y, en algunos casos, irracionalista o fideísta.

En los capítulos siguientes habla de la descripción fenomenológica y los límites de la reflexión pura, que, para ser completa debe recuperar "las dimensiones naturales y culturales de la investigación además de la dimensión fenomenológica".

En el capítulo *Fenomenología y Psicología*, sostiene M. Farber la importancia de la investigación de Husserl "Experiencia y juicio" y sus estudios descriptivos sobre "Conciencia del tiempo", a este respecto y su influencia sobre la psiquiatría, de la cual Jaspers puede ser considerado precursor y Van den Berg y L. Binswanger sus principales exponentes.

Con el título: "Los críticos de la fenomenología", menciona a Wundt, Palagyi, Siwart, Maier y otros, subrayando el hecho de que muchas de las críticas de que ha sido objeto se deben a incomprensión de las obras de Husserl, muchas veces provocada por el texto mismo que se presta a interpretaciones diversas o a confusión y otras, por haber reservado éste muchos de sus trabajos que han permanecido inéditos hasta después de su muerte.

Finalmente trata de la influencia de Husserl en un elevado número de filósofos que, si bien difieren fundamentalmente entre sí, poseen rasgos comunes como los de oponerse al naturalismo y materialismo, adoptar una actitud crítica frente a las filosofías inspiradas en ciencias especiales, etc. Tales el profesor Pfänder, de Munich; Edith Stein, ayudante de Husserl; Max Scheler y los corifeos del existencialismo contemporáneo: M. Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre.

Es indudable el valor de esta publicación de M. Farber como medio de facilitar el acceso al estudio de las obras del propio Husserl, las más importantes de las cuales se mencionan en una bibliografía final.

LE PARI DE PASCAL, por *Georges Brunet*, prólogo de Jean Mesnard; Desclée De Brouwer, París, 1956, 140 pgs.

En estos últimos años se ha visto proliferar la literatura pascaliana. Ello se debe, más que a la sucesiva celebración del Tricentenario de las fechas claves de la vida de Pascal ("Mémorial" 1654, "Provinciales" 1656), al íntimo presentimiento de la conciencia moderna y cristiana, que siente en Pascal a un pensamiento eminentemente actual, que vive el drama de la conjunción entre el "espíritu de geometra" y el "espíritu de fineza", la "raison" y el "cocur", la razón y la fe.

Georges Brunet nos ofrece un precioso estudio de los textos del "pari", el argumento de la apuesta, redactado probablemente antes de pensar en la "Apologie", pero insertado entre las otras "pensées" tal vez con la intención de utilizar y desarrollar algunos de sus elementos. No estamos pues, frente a un manuscrito listo para la imprenta, sino frente a una cantera que contiene piedras que precisan un mayor pulimento. Con una minuciosidad incansable y basándose en los mismos manuscritos que el libro nos reproduce en cuatro facsímiles, Brunet se aplica, en primer lugar, a establecer el texto mismo del argumento, que estaba bastante desordenado en la edición de Brunschvicg. Nos propone así un conjunto bastante hilvanado de 31 trocitos, que enseguida pasa a analizar. En esta labor el A. manifiesta la misma acuciosidad y no tarda en sacar a plena luz los titubeos, las incoherencias, los equívocos y las sinrazones del famoso pari. Su conclusión es bastante negativa, en cuanto al valor del argumento, aunque Pascal es tratado en todo momento con mucho respeto: "Realista e imaginativo, inventor genial y prestigioso artista, profundo geómetra y cristiano ardiente, le plugo un día aplicar sobre una sólida construcción de estilo original un barniz matemático que se agrieta en cuanto se le toca. Queriendo prestar su colaboración al apologista, el geómetra se metió en un asunto que no le concernía" (p. 129).

Muchos otros ya habían hecho notar los equívocos del argumento, incluso pascalianos ardientes como Jean Steinmann en su "Pascal" (Editions du Cerf, 1954). Todo conocedor de Pascal sabe que no debe buscarse allí una prueba racional de la fe y mucho menos un argumento para demostrar la existencia de Dios o la vida futura. Pero, al mostrar exclusivamente los defectos del sentido literal de sus frases y al desvincularlo del contexto de la vivencia pascaliana, el argumento queda como un cuerpo sin alma. Es verdad que Brunet capta el problema de fondo, que es, también a juicio nuestro, el problema de la razón y fe; más precisamente: ¿qué puede hacer la razón para conducir a la fe, supuesto que en ella se encuentra una respuesta aceptable al problema de la vida? (p. 84). Pero no nos propone en base a él una mayor inteligencia de los textos pascalianos, como p. ej. ha tratado hermosamente de hacerlo Romano Guardini, comparándolo con el argumento ontológico de San Anselmo y con las "migajas filosóficas" de Kierkegaard.

A fuerza de mostrarnos lo que no hay en el "pari", perdemos de vista lo que efectivamente hay. Diríamos que es esa última "démarche de la raison" que reconoce que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan (Br. 267). Entre otras, una de tan vital importancia para el ser humano, que le conviene —aunque no lo vea claro— aceptar su posibilidad, porque hay una probabilidad sobre dos de resultar verdadera y de ganar así la infinita vida bienaventurada:

es la fe. Pascal sabe que su argumento no concluye en forma apodíctica con el deber de aceptar la fe, pero sí con la convicción de que aceptarla no es contrario sino conforme a la razón. Que después haya complicado este raciocinio fundamental con otros elementos que oscurecen y deformen su intuición original (como por ejemplo el insistir en la necesidad de apostar aún cuando haya infinitas probabilidades contra una de perderlo todo), es cosa innegable y Brunet lo muestra con claridad.

JORGE HOURTON P.

DIE PHILOSOPHIE DES ARISTOTELES (La filosofía de Aristóteles), por D. J. Allan, Editorial Félix Meiner, Hamburg, 1955, 215 p.

El original de este libro ha aparecido en el año 1952, en idioma inglés. La traducción y edición del compendio en alemán estuvo a cargo del conocido investigador de Aristóteles, Paul Wilpert, el cual es en la actualidad profesor titular en Colonia.

Como escribe Allan en el prefacio, el fin que se propuso estaba determinado por el programa de la colección, en la cual apareció el libro. "La "Home University Library" quiere exponer en el espacio de 200 a 250 páginas, los resultados de las investigaciones, en todos los dominios importantes de la ciencia, de manera generalmente comprensible". (p. V). Naturalmente no es posible tratar a la filosofía aristotélica y su problemática, de una manera exhaustiva, en 200 páginas. El autor tuvo que hacer una selección estricta si quería ofrecer tan sólo lo más importante. Debe decirse al respecto que esta selección está lograda de manera excelente. Sólo es de lamentar que se ha pasado por alto en esta síntesis a la poética. Allan dice sobre eso en una nota: "Yo habría podido dar sólo un informe esbozado rápidamente sobre una obra de la cual han aparecido muchas exposiciones excelentes". (p. 206-207). Pero eso no puede admitirse como razón suficiente para dejar de lado, simplemente, una parte tan importante, en una exposición general tan breve, la que ya, como tal, está trazada sólo a grandes rasgos.

Más esto no disminuye el valor importante de este libro. El tratamiento de las partes singulares de la filosofía aristotélica, está basado en un gran conocimiento de la materia y prodiga una buena síntesis del estado de la investigación actual. Después de dos capítulos de Introducción sobre la vida de Aristóteles y su crítica de la escuela platónica, presenta la segunda parte del libro los fundamentos generales y algunos dominios especiales de la Filosofía de la naturaleza, además los capítulos "Alma y razón" y "El hombre y los seres vivientes inferiores". La tercera parte está dedicada a los temas "Filosofía Primera" y "La razón divina", mientras que la cuarta parte trata de la Lógica, la Doctrina de la ciencia y la Gnoseología. En la quinta parte encuentran su lugar la Ética, la Política y la Retórica aristotélica. Un capítulo final da una visión retrospectiva y una valoración total.

El libro de Allan es muy apto para la introducción al pensar aristotélico y puede asegurarse su valor como libro manual. El índice bibliográfico de la edición alemana ha sido nuevamente tratado y ampliado por Paul Wilpert.

WALTER BRÜNING

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ITALIANA, dal 1900 al 1950, T. IV de la letra U - Z, editado por el *Istituto di Studi Filosofici* y del *Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche*, con la colaboración del *Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate*, Delfino, Roma, 1956, 496 págs.

Con este cuarto y último tomo, recientemente publicado, se da término a esta magnífica y utilísima obra, empezada en Italia el año de 1950, para reunir toda la bibliografía filosófica de este país o en relación con la misma de los últimos cincuenta años: 1900 - 1950.

El criterio y el método adoptados en la elaboración de esta Bibliografía, realmente exhaustiva, fueron expuestos en esta misma Revista, a propósito del primer volumen, de los cuatro de que consta la obra. (Cfr. SAPIENTIA, N° 21, Agosto - Setiembre 1951, págs. 234 - 235).

La Bibliografía propiamente tal de este último volumen termina en la pág. 82. Desde la pág. 83 a la pág. 344 está ocupado por un nuevo índice bibliográfico complementario completo desde la letra A a la Z, que añade y, en algunos casos, corrige el cuerpo bibliográfico anterior.

Desde la pág. 345 a 360 se enumeran los trabajos y autores ignorados —anónimos, subscriptos con iniciales o seudónimos— y las obras colectivas —diccionarios, actas de Congresos, misceláneas, etc.— referentes siempre al tema de la obra.

El resto del volumen —págs. 361 a 496— termina con un *suplemento*, realizado por E. Zampetti, que contiene una *Bibliografía racionalizada de las revistas filosóficas italianas*, desde 1900 a 1955. El autor expone en una *Advertencia* preliminar el método adoptado en su riguroso y valiosísimo trabajo. Zampetti ha ordenado su obra en dos partes: la *primera* y principal, y la más larga como es lógico —págs. 365 a 466— se ocupa de las *Revistas estrictamente filosóficas de Italia*, y a propósito de cada una de ellas hace las referencias siguientes:

- a) *topográficas y bibliográficas*,
- b) una breve *historia* de la publicación,
- c) el elenco de sus *colaboradores* principales,
- d) y la *nómina* de las *bibliotecas*, donde pueden encontrarse las colecciones de dichas revistas,
- e) una referencia a los *repertorios bibliográficos* de las mismas, y
- f) los *Institutos*, *Academias*, etc., de los cuales las *Revistas* son órganos de expresión.

En una *segunda parte* menor (págs. 467 a 484) el autor da cuenta de otras revistas italianas de carácter general, que contienen también trabajos filosóficos.

El meritorio trabajo de Zampetti se cierra con *Cuatro Indices* que le confieren mayor eficacia para su manejo y aprovechamiento: 1) *Cronológico*, por fecha de aparición de las *Revistas*, en el cuál se señala también la de su término, cuando ellas no se editan más; 2) un segundo *Topográfico*, en el cual se indica las ciudades con las *Revistas* que en ellas se publican; 3) un *tercero*, donde se enumeran los *Centros de Cultura Filosófica*, con sus órganos de publicación respectiva; y 4) finalmente un cuarto *Índice General* de las *Revistas*, enumeradas alfabéticamente.

Esta obra realizada por el *Istituto di Studi Filosofici*, que dirige el infatigable Profesor de la Universidad de Roma, Enrique Castelli, con la ayuda de

los Centros mencionados al comienzo de esta bibliografía, a la vez que nos da cuenta de la amplia y fecunda labor filosófica realizada en Italia o en torno a la Filosofía italiana en otras partes —donde, sin proponérselo, aparece la enorme pujanza y preponderancia del pensamiento y de las publicaciones católicas—, constituye el más alto exponente de un trabajo exhaustivo y acabado de la materia, realizado con todo rigor científico y presentado en una impresión tipográfica impecable, tan difícil en trabajos de este género.

La utilidad que esta obra prestará como instrumento de trabajo, será insustituible para el conocimiento de la primera mitad de este siglo de actividad filosófica en Italia. Este es su mejor elogio, porque indica que el fin que se propusieron sus organizadores ha sido plena y sobreabundantemente alcanzado. Y ya sabemos que la consecución cumplida de su fin, es siempre el signo de la perfección de la obra realizada.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LE DIEU DES PHILOSOPHES ET DES SAVANTS, por *Régis Jolivet*, Collection *Ie sais, je crois*, Fayard, París 1956.

En una síntesis clara y coherente el conocido filósofo francés ha desarrollado los temas fundamentales de la Teología Natural o Teodicea. El tema principal es el de la *Existencia de Dios*, donde las pruebas morales y metafísicas son cuidadosamente examinadas y valoradas en su preciso alcance. Las principales objeciones de los filósofos modernos, desde Kant a Brunschvicg, Le Roy y Sartre son analizadas y certeramente refutadas.

En cuanto a la naturaleza de Dios, el autor se ha ocupado con detención de aquellos atributos más controvertidos y atacados por la Filosofía moderna, como la Trascendencia divina y el carácter personal de Dios frente al panteísmo —subyacente a gran parte del pensamiento filosófico moderno— la Creación y la Providencia.

En las páginas finales sobre el sentido y alcance de las pruebas de la existencia de Dios, ubicándose en una posición que se aproxima a lo mejor del pensamiento de Pascal y de Blondel, el autor intenta hacer ver que hay algo anterior a las pruebas mismas de la existencia de Dios, y que condiciona la aprehensión de la eficacia de las mismas, y es el conocimiento natural de la existencia de Dios. En este sentido, las pruebas vienen a cimentar metafísicamente la creencia vulgar de Dios de todo hombre exento de prejuicios; pero sin ésta, aquéllas permanecerían estériles e ineficaces. A este propósito subraya Jolivet la importancia de la rectitud moral, del ambiente necesario de purificación espiritual para ver a Dios, para llegar a descubrir el valor de estas pruebas, en sí mismas apodícticas, de la existencia de Dios, y cómo cuando tales condiciones morales se enrarecen o llegan a faltar del todo, es difícil y casi imposible experimentar la presencia de Dios y ver el alcance de esas pruebas. Algunas expresiones aisladas de Jolivet podrían parecer un tanto agnósticas, disminuir el valor de las pruebas racionales, en favor de la *creencia*. Pero en realidad, leído en todo su ámbito, el pensamiento de Jolivet quiere poner de manifiesto no que las pruebas racionales no valgan en sí mismas, sino la nece-

sidad de la recta disposición espiritual para alcanzar a *de-velar* el valor de las mismas, el tener los ojos limpios para verlas, o en otros términos, la unión indispensable de inteligencia y vida para llegar a Dios.

Escrito con la diafinidad didáctica que es habitual en el maestro Jolivet, el libro repiensa con hondura y comprensión la vigorosa doctrina tradicional tomista, que logra así en él toda su fuerza a la vez que la adaptación a las exigencias del pensamiento y del alma del hombre contemporáneo.

Sin faltarle nada substancial de las exposiciones filosóficas similares, este libro, de acuerdo a la Colección de que forma parte, está dirigido y adaptado a todo hombre culto que busca una dilucidación clara y bien fundada, pero a la vez puesta a su alcance, de este tema central de la Filosofía y de la vida humana.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

LIMEN DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y CULTURA ARGENTINOS por *María Angela Fernández*, Buenos Aires, 1955, 60 páginas.

Tenemos entre manos un estudio de la señorita Fernández que pone de nuevo sobre el tapete la consideración de la antinomia "influencia - originalidad", tan cara a quienes se duelen de la filiación extra - americana de nuestra cultura.

Bienvenidos dichos planteos cuando traen implícitos el profundo deseo de aventar la producción intelectual de América de todo mimetismo estéril; si alientan el propósito de mover a la elaboración de obras genuinas con qué enriquecer el acervo cultural de Occidente.

Pero, con rara unanimidad, cuando se traen a colación tales cuestiones, surge como contrapartida el dilema, falsamente planteado, "colonialismo - ruptura" a que parecen circunscribir los nativistas la antinomia "influencia - originalidad", antinomia que, por otro parte, sólo subsiste dando a los términos la significación extrema de "receptividad pura" y "pura creatividad".

La verdad es que, en el fondo de estos planteos, hay siempre una posición relativista, historicista, etc. Al negar la posibilidad de alcanzar una cosmovisión universalmente válida y cierta, libre de todo condicionamiento de tiempo y lugar y, por ende, supramomentánea, asigna más valor a su enriquecimiento aporético con nuevas perspectivas ideológicas —y dentro de éstas, al tonó local, circunstanciado, con que se satisfacen requerimientos histórico - geográficos— en las que se subraya con mayor énfasis el carácter novedoso que la filiación a una verdad perenne que se desespera lograr.

Se entiende así que se interprete la influencia, en cultura, como el imperialismo del espíritu foráneo y que no se arbitre otra salida que la ruptura, la oposición en nombre de la originalidad, es decir, la afirmación de los atributos del espíritu en la libertad.

Eco de estas voces hallamos en el trabajo de la señorita Fernández: el "*mundo de la cultura*", debe ser lo suficientemente amplio para abarcarnos, a nosotros los americanos, y si se denomina *mundo de la cultura occidental euro-*

pea, formar a su lado, este otro mundo, *el mundo de la cultura americana*" (pág. 60). Con esta afirmación concluye el trabajo que comentamos.

No obstante, la señorita Fernández sólo quiere llegar a asentar el presupuesto imprescindible para una auténtica historia del pensamiento y cultura argentinos, diciendo que la misma no ha de tender al análisis de las influencias de Europa en América sino a estudiar la conciencia americana a través de sus respuestas a la aporética local; que la idiosincrasia de nuestra cultura está dada por las respuestas a nuestros problemas y que lo característico no está en los materiales con que se elabora la respuesta sino en la peculiaridad selectiva con que los escogemos y estructuramos; que para ser original será exigida por nuestro modo de ser y que tal cultura se logrará haciendo pasar a la conciencia las notas distintivas que tipifican subliminalmente nuestras respuestas; etc., etc.

Como se ve aquí también presenciamos que de la afirmación acerca de la necesidad de estudiar el pensamiento y la cultura americanos desde el punto de vista de su originalidad, de su matiz distintivo, se pasa a sostener una actitud separatista, rupturista, que de ninguna manera puede resultar de la anterior.

Creemos que el error central, en torno al cual gira la señorita Fernández en seguimiento de otros que le precedieron, está en identificar la cultura europea con las manifestaciones temporales de la cultura en Europa.

La "europeidad" no es para ellos una categoría de la cultura occidental sino un condicionamiento geográfico. Así, tan "europeo" es el espíritu greco-latino y cristiano como el existencialismo pese a que, algunos de los que así opinan, sólo aceptan como argentino el "pensamiento de Mayo y Caseros".

En tren de rechazar influencias europeas, estamos con la señorita Fernández en algo: rechazamos las influencias que provienen de Europa... en la medida en que se oponen a la cultura occidental.

Pero circunscribir lo europeo a la sola aportación libresca que proviene del continente, es evidentemente injusto. Así como es necesario distinguir entre lo humano y las cosas del hombre es menester hacerlo entre lo "europeo" y la "europeidad".

Estamos con la autora cuando repudia la copia servil, snob, de las aportaciones de Europa, pero por eso no renunciamos a nuestra filiación espiritual europea, en la medida en que somos depositarios, conjuntamente con todos los pueblos occidentales, del espíritu greco-latino y cristiano.

Por lo mismo que partícipes del auténtico espíritu europeo, es decir, occidental, nos negamos a aceptar indiscriminadamente todo lo que produce Europa.

Pero rechazar, bajo el pretexto de colonialismo, las influencias que entroncan al espíritu americano con la esencia de la cultura occidental, es negar que ésta lo ha enriquecido elevándolo por encima de una cultura germinal, que más que cultura es talante local, lindante con lo biológico por lo mismo que adscripta a lo temperamental del pueblo nativo.

La gloria cultural de América no ha de residir en una vuelta al indigenismo, al culto de lo atávico y lo telúrico, sino más bien en mantener intacto el espíritu occidental frente a una Europa que se desoccidentaliza, en aportar a occidente obras genuinas, ortodoxas con su espíritu, dentro del estilo y talante locales, aplicando las categorías perennes a los problemas nuevos.

Hay manifestaciones del espíritu humano que admiten más fácilmente los matices autóctonos: tales la música, las artes plásticas, la literatura. Pero conturba a medida que pasamos a manifestaciones más encumbradas del espíritu,

el sólo pensar en contraposiciones "europeas" y "americanas". En el campo de la Filosofía ¿puede haber otra distinción que la del estilo —así como dentro de Europa hay un estilo alemán, otro francés, etc.— puesto que el filosofar es una actitud espiritual europea? No pensemos qué sucedería en el campo de la Religión, entendida ésta como simple manifestación de la cultura.

Claro está que si admitimos la "historicidad de los problemas y en consecuencia afirmamos la historicidad de las culturas" (pág. 58), apenas si cabe la posibilidad de diálogo entre la señorita Fernández y nosotros.

Todo el "quid" de la cuestión está en lo que la señortia Fernández entiende por cultura europea y por cultura americana. Si admite "la historicidad de los problemas" y en consecuencia afirma la "historicidad de la cultura", es lógico que reclame una cultura americana independiente de la europea, porque todo se reduce a los problemas episódicos suscitados por el ámbito geofísico, étnico, político, económico, etc., y al matiz circunstancial de las soluciones. Nosotros también nos oponemos a la influencia lisa y llana de una cultura así entendida.

Con respecto al "Limen de la historia del pensamiento y cultura argentinos" que nos promete la autora consideramos que adolece de serias imprecisiones.

Tras la lectura de las sesenta páginas nos quedamos pensando que las tres cuartas partes de ellas, podrían dar lugar a una publicación que llevase por título "Limen a toda futura historia del pensamiento y la cultura", a la que cuadraría el gentilicio "argentinos" porque entra en su extensión. En cuanto a la cuarta parte restante más le cabría la designación "americanos" que "argentinos".

Creemos que el tratamiento acordado al problema que enuncia en su título es demasiado vago y asistemático. Consideramos que cuestiones como "qué es pensamiento", "qué es cultura", etc., que le llevan a insumir páginas y a acopiar citas, hubieran podido circunscribirse a una mera toma de posesión de la autora, ya que la naturaleza especializada del problema así lo permite.

En cambio debiera haber deslindado con mayor precisión qué entiende por cultura europea, cuál es esa problemática americana a que alude iterativamente o qué camino hay que transitar para llegar a ella, haberse ceñido a la cultura y pensamiento "argentino" con mayor vigor ya que nos lo escamotea por lo americano utilizando ambos términos como sinónimos, etc., etc.

En general, el trabajo da la impresión de que la autora se ha propuesto apriorísticamente la conclusión y vaga por las cuartillas en busca de las premisas que le permitan concluir tal juicio, y como no las halla, se limita a enunciaciones en las que el énfasis está en relación proporcional inversa al peso de la demostración.

CRONICA

ALEMANIA

Falleció en Los Angeles el 19 de Abril de 1956 el psiquiatra alemán Fritz Küinkel, de orientación adleriana, cuyas obras son conocidas en nuestro medio.

BELGICA

Acaba de aparecer en *Husserliana*, el Volumen VII: Edmund Husserl: *Erste Philosophie (1923-1924)*; Erster Teil: *Kristische Ideengeschichte*.

—Bajo el nombre de *Centre De Wulf-Manson* se ha creado, a fines de 1956, en el *Institut Supérieur de Philosophie*, un centro de investigación de Filosofía Antigua y Medioeval. Dirigen: F. Van Steenberghen, Verbeke, Van Bre-da, Giele.

—F. Van Steenberghen ha sido designado Presidente del *Collegium Pro America latina*, que funciona en la Universidad de Lovaina.

CHILE

El Nº 2 de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile (Julio 1956) está dedicado a Kierkegaard. Presenta el siguiente sumario: J. Millas: *Kierkegaard o el vértigo prefilosófico*; M. Ciudad Vázquez: *Kierkegaard y Nietzsche: una aproximación paradójica*; R.

Munizaga: *Filosofía y Religión en el pensamiento de Kierkegaard*; K. Cordua S.: *La existencia como fuente de verdad*; P. Agustín Martínez: *Un encuentro entre Kierkegaard y San Agustín*.

EE. UU.

El Volumen XXX de los *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association*, contiene los trabajos, discusiones y ponencias que se nucleen acerca del tema: *The Role of Philosophy in the Catholic Liberal College*, objeto de la XXX Reunión anual habida en Cincinnati, Ohio, el 3 y 4 de Abril de 1956.

ESPAÑA

Ha sido elegido Presidente de la *Sociedad Española de Filosofía*, por un periodo, el conocido filósofo Leopoldo E. Palacios.

—En la *IV Semana de Filosofía* que preparan para Abril de 1957 el *Instituto Luis Vives* y la *Sociedad Española de Filosofía*, el tema elegido es *La Forma*.

—*Crisis, Revista Española de Filosofía*, dedica su número 11 a la memoria de Menéndez y Pelayo. Se reeditan trabajos de Muñoz Alonso, García y García de Castro, Rubio y Lluch, Bo-

nilla y San Martín, D'Ors, Solana y G. Camino, De Bonis. Se lo explica en la presentación de A. Muñoz Alonso: "Lamentamos muy de veras que para cumplir con este empeño hayamos tenido que recabar la colaboración de algunos escritores desaparecidos. Sólo recurriendo a ellos el número ha podido salir a luz. Nuestros más jóvenes filósofos apenas si dedican algunas frases a nuestro filósofo. Para no ofender la memoria intelectual de nuestro pensador, callamos piadosamente la torpeza de algunos juicios que sobre su filosofía han vertido algunas Historias de la Filosofía escritas por quienes tenían deber de escrupulosidad en sus dictámenes".

FRANCIA

En el Nº 3 de *Les Etudes Philosophiques* (Julio-Setiembre 1956) dedicado a Edith Stein, aparece la versión francesa del tercer Capítulo de *Endliches und ewiges Sein*, una de las obras fundamentales de la religiosa carmelita, antigua asistente de Husserl. Se nos informa también de la creación de un *Archivum Carmelitanum Edith Stein* y la aparición en lengua francesa de las obras de Edith Stein, que, en su lengua original llenan ya cuatro volúmenes. En este número de la revista que reseñamos se nos entregan trabajos firmados por A. Devaux, P. Lenz-Médoc y E. Przywara.

—El 18 de Marzo de 1956 falleció Paul Masson-Oursel, especialista en filosofía oriental. Es conocida en nuestra lengua su *Filosofía en Oriente*, que constituye un *Suplemento* de la *Historia de la Filosofía* de E. Bréhier.

—René Poirier, Profesor de Lógica en la Sorbona, sucede a D. Parodi en la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

ITALIA

Vallecchi Editore anuncia la publicación de *La Nuova Critica, Studi e Rivista di Filosofia delle scienze*. Se conocen ya los temas de los tres primeros volúmenes: La física soviética, El psicoanálisis católico, Después del Neopositivismo. *Dirección*: Valerio Tomini, Via N. Porpora 16, Roma. *Administración*: Vallecchi Editore, Viale dei Mille 90, Firenze.

—De los quince volúmenes que comprenderá la *Grande Antologia Filosofica* que dirige Umberto A. Padovani, con la ayuda del Prof. Andrea Moschetti, han aparecido los cinco primeros volúmenes. Los dos primeros, dedicados al *Pensamiento clásico*, cuentan con la colaboración de A. Moschetti, Untersteiner, Bertin, Stefanini, Giacón, Gentile, Dal Pra, Capone, Braga, Mazzantini, Diano, Albergamo, Flores D'Arcais, Brunello, Biondi, Barbieri. Los tres volúmenes sobre *El pensamiento cristiano*, son avalados por las firmas de Dezza, Rapisarda, Sciacca, Antonelli, Faggiotto, Paribeni, Quaquarelli, Moschetti, Balic, Vanni Rovighi, Nardi, Bettoni, Ilarino da Milano, Lazzarini, Cala-Ulloa, Quadri, Bonafede, Petroncelli, Di Nápoli, Montano, Fabbro, Flores D'arcais, Brezzi, Barbieri. Edita Carlo Marzocchi, Milán.

—Los fascículos 1-3 de *Euntes Docte* agrupan con el título de *Miscelanea in honorem Petri Parente*, 24 trabajos de índole teológica, filosófica e histórica, dedicados al notable teólogo italiano que enseñó su disciplina durante 25 años en la Pontificia Universitas de Propaganda Fide.

SUIZA

El R. P. N. Luyten O. P. ha sido designado Rector de la Universidad de Friburgo, por un periodo de dos años.

*Como fruto del movimiento renovador catequístico,
Editorial HERDER brinda a los catequistas y alumnos*

el nuevo

CATECISMO CATOLICO

destinado a renovar la enseñanza y el estudio de la religión. El texto se acomoda a las exigencias de la moderna pedagogía y borra la frontera de separación que se había levantado entre la enseñanza de la Historia Sagrada y la Doctrina Cristiana. Cumple con los seis puntos más importantes:

*Acercar a Dios, acercar a Cristo, acercar a la Iglesia,
acomodarse a la juventud, ser algo vivo, ser actual.*

320 páginas, 14,5 x 22,2 cm. — 162 ilustraciones

En rústica, m\$.n. 39.—

En tela, m\$.n. 49.—

Próximas novedades importantes:

CATEQUETICA, de J. A. Jungmann.

INTRODUCCION AL NUEVO CATECISMO, de R. Fischer.

MANUAL PRACTICO DEL CATECISMO CATOLICO, en 3 tomos.

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBRERIA CARLOS LOHLE

NOVEDADES Y REPOSICIONES

CROTEAU, J.: <i>Les fondements thomistes du Personalisme de Maritain</i>	\$ 290.—
DOPP, J.: <i>Leçons de Logique formelle</i> , 3 vols.	„ 350.—
CASTELLI, DE CORTE, GOUHIER, etc.: <i>La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie</i>	„ 162.—
HESSEN, J.: <i>Tratado de Filosofía. I. Teoría de la ciencia</i>	„ 58.—
VARET, G.: <i>Manual de bibliographie philosophique. I. Les philosophies classiques</i>	„ 270.—
HAYEN, A.: <i>L'intentionnel selon saint Thomas</i>	„ 210.—
KREMPEL, A.: <i>La doctrine de relation chez saint Thomas</i>	„ 364.—
MARC, RICOEUR, GEIGER, etc.: <i>Recherches de philosophie: Aspects de la dialectique</i>	„ 195.—
ROSMINI, A.: <i>Théorie de l'assentiment</i>	„ 126.—
HUSSERL, E.: <i>La philosophie comme science rigoureuse</i>	„ 90.—
MUNK, S.: <i>Mélanges de philosophie juive et arabe</i>	„ 360.—
HARTMANN, N.: <i>Ontología. I. Fundamentos</i>	„ 104.—
— <i>Ontología. II. Posibilidad y efectividad</i>	„ 144.—
JOLIVET, R.: <i>Psicología. II del Tratado de filosofía</i>	„ 130.—
DE RAEYMAEKER, L.: <i>Filosofía del ser</i>	„ 85.—
— <i>Introducción a la filosofía</i>	„ 71.—

- Y otras publicaciones de Vrin, Aubier, Vitte, P. U. F., Nauwelaerts, Payot, Colin, etc. — Textos clásicos de Belles Lettres y Garnier.
- Solicite lista completa de novedades y reposiciones.

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 70.— Número suelto \$ 18.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Índice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIVUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)



Al **PROYECTAR** *una obra*

que requiera corriente de nuestras redes NO
OLVIDE ASESORARSE PREVIAMENTE sobre
nuestras posibilidades para el suministro de elec-
tricidad en el sitio en que ella se necesite.





Santa Maria de Luján



San Juan Bosco

MODERNAS MOTONAVES

LINEAS REGULARES A:

CHILE

BRASIL

PATAGONIA



Santa Micaela



San Benito

COMPAÑIA NAVIERA Y COMERCIAL
 S. A.
 SOCIEDAD ANONIMA
 AV. DE MAYO 146 - PUERTO MADERO
 BUENOS AIRES - CAPITAL PATAGONIA
 REPRESENTACIONES NACIONALES PROPIAS

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
 LITURGICA Y DE ESTEARINA
 PARA IGLESIAS

Buenos Aires

Piedras 515 — T. E. 34-1798

ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0959

BUENOS AIRES

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO

Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
 Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI

Revista mensual de predicación. Año XXVIIII

Subscripción anual:

Palestra del Clero: Liras 3.000

Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Casella Postale 185 - Via Oberdan, 6 C. C. P. n. 4815

ROVIGO - ITALIA

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATÓLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director:

Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 100.— Semestral \$ 60.— Número
 suelto \$ 5.— Número atrasado \$ 6.—

Dirección y Administración:

ALSINA 840, 2º Piso

BUENOS AIRES